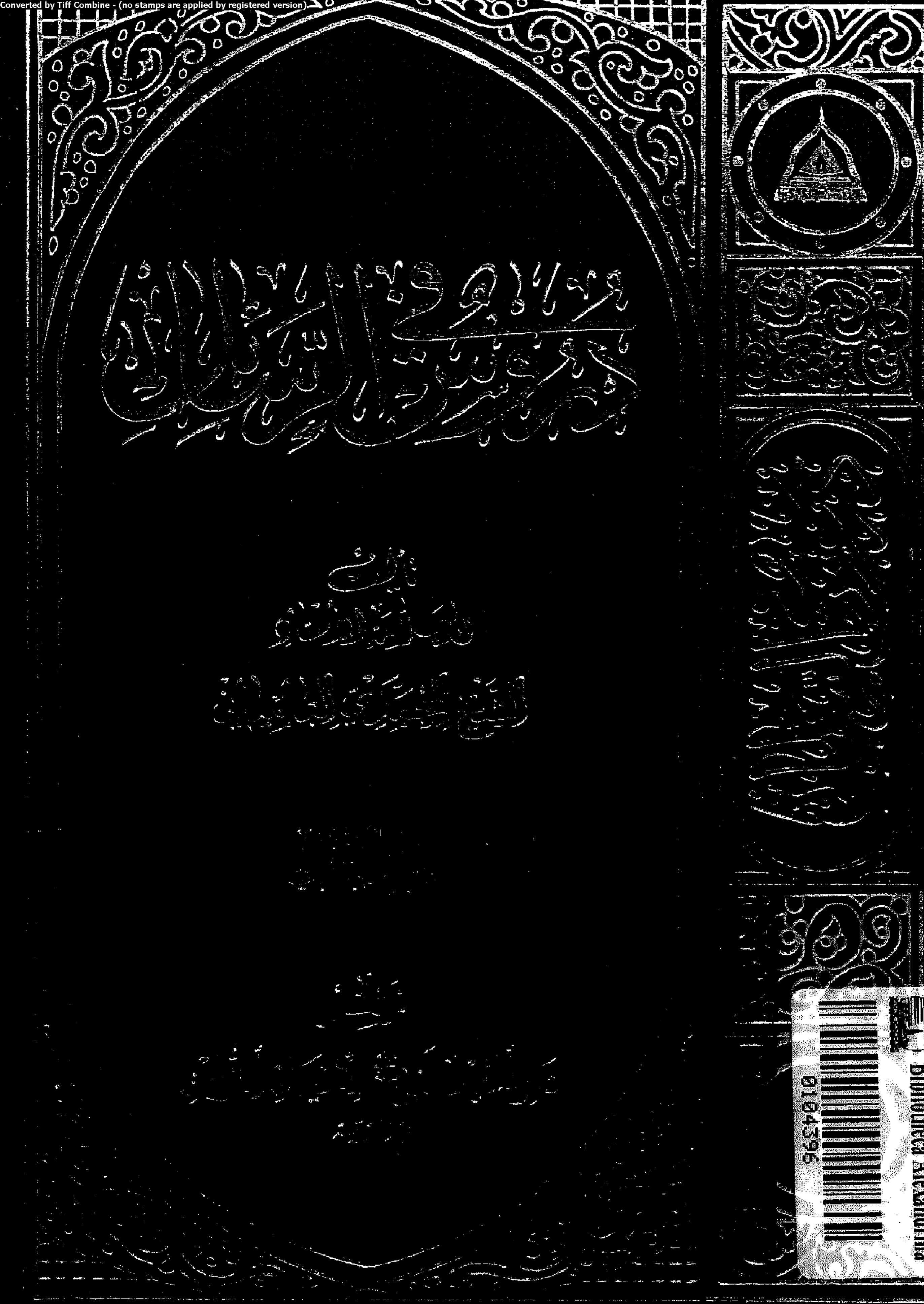
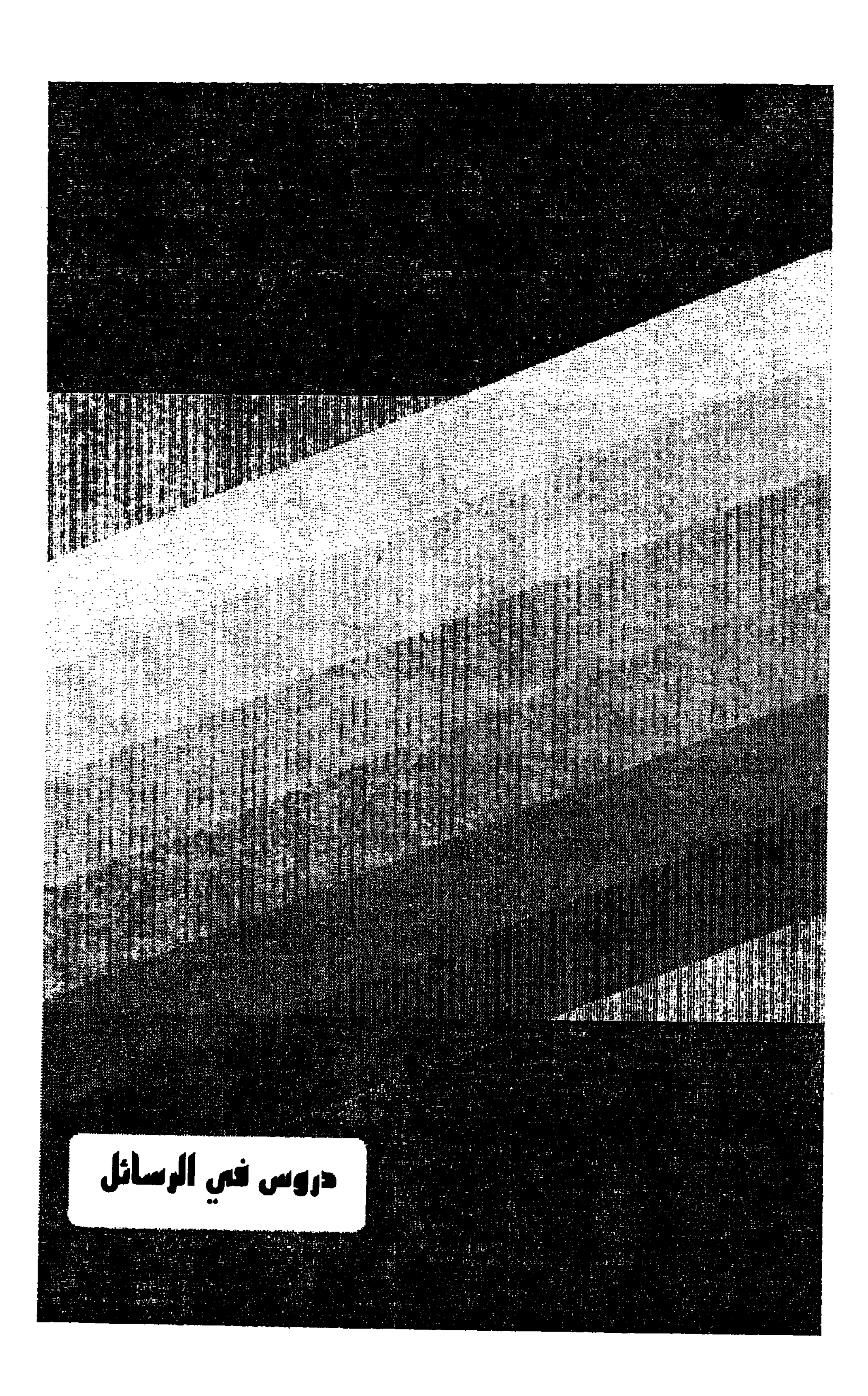

0104396





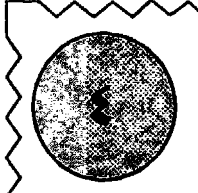

دروس في الرسائل



ايران ـ قم المقدّسة

ص . ب ٣١٥٦ / ٣٧١٨٥ ـ هاتف ٧٣٨٨٥٥

اسم الكتاب	دروس في الرسائل ج ٢
المؤلّف	الأستاذ العلّامة المحمّدي البامياني
نشر	دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث
المطبعة	باران
تاريخ الطبع	١٩٩٧/١/١١م
عدد النسخ	١٢٠٠



دروس في الرسائل

تأليف

العلّامة الأستاذ

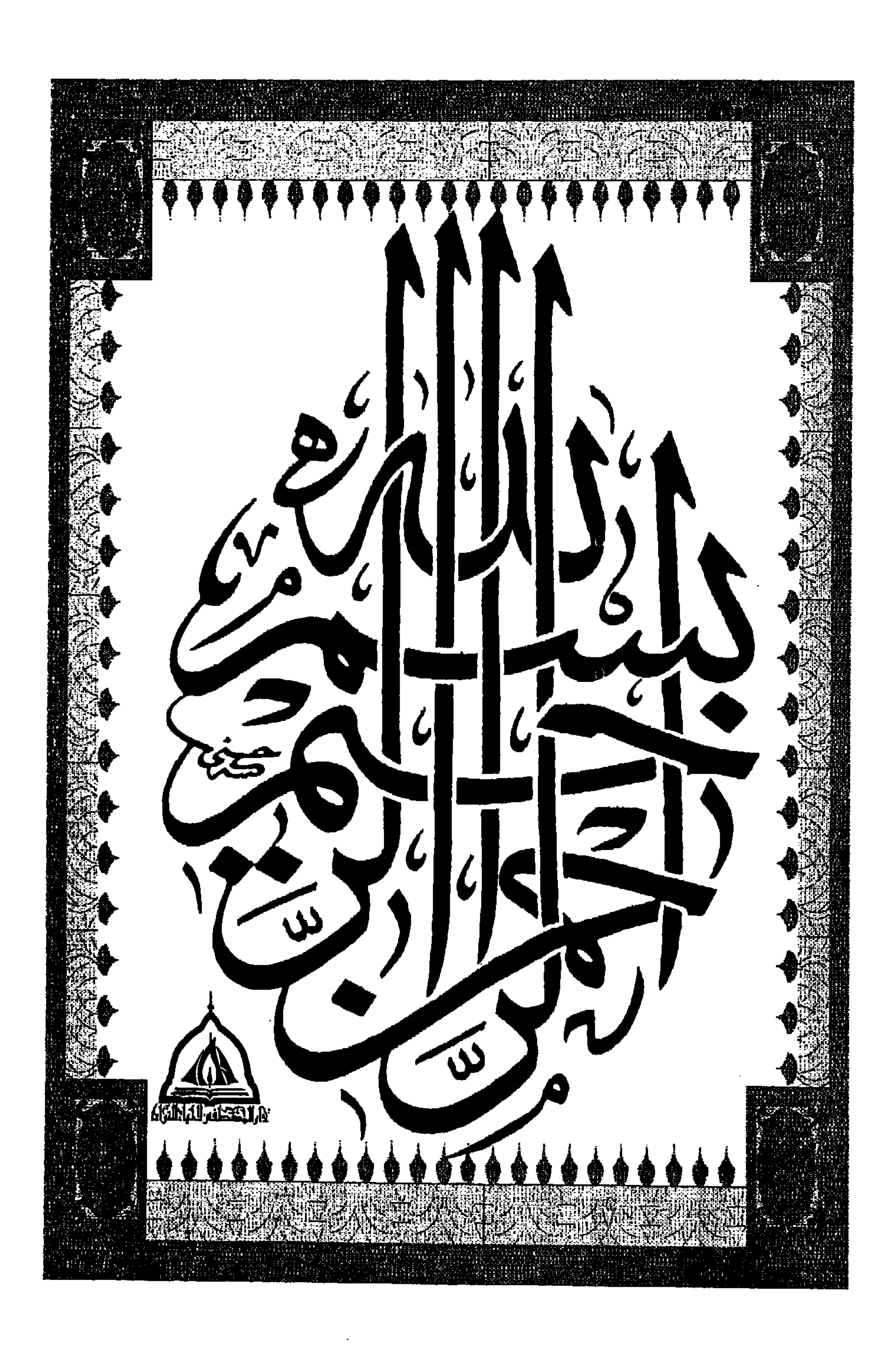
الشيخ المحمّدي البامياني

الجزء الثاني

نشر

دار المصطفى صلى الله عليه وآله لإحياء التراث

قم المقدّسة


بسم الله الرحمن الرحيم



أدلّة المجوّزين

وأمّا المجوّزون، فقد استدلّوا علىٰ حجّيّته بالأدلّة الأربعة:

أمّا الكتابُ: فقد ذكروا منه آيات ادّعوا دلالتها، منها: قوله تعالىٰ في سورة الحجُرات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَةٍ فَتُصبِحُوا عَلىٰ مَا فَعَلتُمْ نَادِمِينَ﴾[1].

والمحكيّ في وجه الاستدلال بها وجهان:

أحدهما: أنّه سبحانه علّق وجوبَ التثبُّت علىٰ مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه، عملاً بمفهوم الشرط.

(وأمّا المجوّزون، فقد استدلوا علىٰ حجّيّته بالأدلة الأربعة) ثم ذكروا من الكتاب آيات منها آية النبأ، وهي قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَةٍ فَتُصبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلتُمْ نَادِمِينَ﴾.

(والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان):

الوجه الأول: هوالتمسك بمفهوم الشرط.

الوجه الثاني: هو الاستدلال بها من جهة مفهوم الوصف، ثمّ بيّن االمصنّف ﷺ تقريب الاستدلال بمفهوم الشرط بقوله:(أنّه سبحانه وتعالىٰ علّق وجوب التثبُّت علىٰ مجيء الفاسق ... إلىٰ آخره) وتعبيره بالتثبّت بدلاً عن التبيّن مبنيٌّ علىٰ قراءة بعضٍ حيث قرأ ﴿فتثبّتوا﴾ بدل ما تقدم من قراءة المشهور وهي ﴿فتبيّنوا﴾.

ثمّ الفرق بين التبيّن والتثبّت أن الأول ظاهر في وجوب التفتيش، والثاني ظاهر في وجوب التوقّف.

وملخّص تقريب مفهوم الشرط في المقام هو: أنّه تعالىٰ قد علّق وجوب التبيّن بمجيء الفاسق بنبأ، فمفهومه هو انتفاء وجوب التبيّن بانتفاء مجيء الفاسق بنبأ، وهذا المفهوم يشمل مجيء العادل بالنبأ، ولا يجب التبيّن في خبر العادل بمقتضىٰ المفهوم.

---

(١) الحجرات: ٦.

وإذا لم يجب التثبُّتُ عند مجيء غير الفاسق فأمّا أن يجبَ القبولُ وهو المطلوب، أو الردُّ وهو باطل؛ لأنّه يقتضي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وفسادُه بيّنٌ.

الثاني: أنّه تعالىٰ أمر بالتثبُّت عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه وصفان، ذاتيٌّ: وهو

ثمّ الأمر في خبر العادل في مقام العمل يدور بين قبوله والعمل به من دون تبيّن، وبين ردّه وعدم العمل به، والثاني باطل قطعاً؛ لأنّه مستلزم لكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، إذ الردّ من دون تبيّن يكون أسوأ من التبيّن؛ لأنّ فيه نوع من الاعتناء بشأن المخبر، وربما ينتهي إلىٰ العمل بالخبر علىٰ تقدير كشف صدقه بالتبيّن.

وهذا بخلاف ردّ خبر العادل من دون تبيّن، حيث يكون فيه نوع من الإهانة والاستخفاف بشأنه، فيكون ردّه كذلك باطلاً، فيقبل ويعمل به من دون التبيّن، وهذا هو المطلوب في المقام.

ويمكن أن يقال: إنّ الآية النافية للتبيّن في خبر العادل بمفهوم المخالفة تنفي ردّ خبر العادل بمفهوم الموافقة.

ثمّ ما ذكرنا من تقريب مفهوم الشرط من أنّ الموضوع في المنطوق هو مجيء الفاسق بنبأ ظاهر من المصنّف، ولكن كلمات الأُصوليين في تقريب مفهوم الشرط في الآية المذكورة مختلفة، وتقريب مفهوم الشرط في الآية بحيث لا يَرِدُ عليه ما يأتي من المصنّف هو أن يجعل الموضوع طبيعة النبأ، ويجعل الشرط كون الجائي به فاسقاً، فإذا انتفىٰ الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبأ لم يجب التبيّن عنه.

فكأنّه قيل: النبأ إن جاء به فاسق يجب التبيّن عنه، فيكون مفهومه: النبأ إن لم يجيء به الفاسق لا يجب التبيّن عنه، فالمفهوم يصدق علىٰ خبر العادل؛ لأنّه نبأ لم يجيء به الفاسق، فيجب العمل به من دون التبيّن، مع ضم ماتقدم في التقريب الأوّل من أنّه لو لم يقبل ولم يعمل بخبره من دون تبيّن لزم أن يكون العادل أسوأ حالاً، وهو باطل.

وبالجملة، إنّ للقضية الشرطية مفهوماً يدل علىٰ حجّية خبر العادل، فلا يَرِدُ عليه ما أورده المصنّف، كما يأتي في كلامه من أنّ القضية الشرطية في الآية المباركة سيقت لبيان تحقّق الموضوع فلا مفهوم لها، بل المفهوم فيها هي قضية سالبة بانتفاء الموضوع، نعم، يرد هذا الاشكال علىٰ التقريب الأوّل الظاهر من كلام المصنّف.

كونه خبر واحد، وعرضيّ: وهو كونه خبر فاسق.

ومقتضىٰ التثبت هو الثاني، للمناسبة والإقتران، فإنّ الفسق يناسب عدم القبول،

(الثاني: أنّه تعالىٰ أمر بالتثبُّت عند أخبار الفاسق ... إلىٰ آخره)، والوجه الثاني هو مفهوم الوصف؛ وحاصل بيان مفهوم الوصف هو أنّ للخبر في الآية الشريفة وصفين:

أحدهما يكون ذاتياً، وهو كونه خبراً واحداً، والآخر يكون عرضياً، وهو كون المخبر فاسقاً لانفكاك هذا الوصف عن الخبر، إذ قد يكون المخبر عادلاً، فيكون عرضيّاً.

ثمّ تعليق الحكم ـ وهو وجوب التبيّن علىٰ الوصف العرضي دون الذاتي ـ ظاهر في أنّ سبب الحكم هو الوصف العرضي، إذ لو كان السبب هو الوصف الذاتي لعلّق الحكم عليه؛ لتقدمه رتبة علىٰ العرضي، فلا وجه للعدول عنه إلىٰ العرضي.

فمن تعليق وجوب التبيّن في الآية علىٰ الوصف العرضي ـ وهو كون المخبر فاسقاً ـ نستكشف أنّ السبب المقتضي للتثبّت والتبيّن هو الثاني، فإذا انتفىٰ وكان المخبر عادلاً ينتفي وجوب التثبّت والتبيّن، وحينئذٍ يدور الأمر بين وجوب القبول وهو المطلوب، والردّ وهو باطل؛ لاستلزامه أسوئية حال العادل عن الفاسق.

ثمّ المناسبة تقتضي أن يكون علّة الحكم هو كون المخبر فاسقاً، كما أشار إليها المصنّف‌ﷺ بقوله: (للمناسبة والإقتران)، والمراد من المناسبة هي السنخيّة بين التثبّت والفسق، ثم التناسب بينهما موجود كما هو المذكور في المتن حيث قال: (فإنّ الفسق يناسب عدم القبول ... إلىٰ آخره)، والمراد من الاقتران هو اقتران التبيّن في الآية بالفسق، حيث قال تعالىٰ: ﴿إِنْ جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبإٍ فتبيّنوا﴾[1]، ولم يقل إن جاءكم واحد بنبأ فتبيّنوا، فهذا الاقتران مع تلك المناسبة يدل علىٰ علّية الفسق لوجوب التثبّت والتبيّن دون الوصف الذاتي، أي: كون الخبر خبر الواحد.

لا يقال: إنّ التثبت يمكن أن يكون معلولاً للوصفين معاً، فحينئذٍ تدل الآية علىٰ عدم حجّية خبر الواحد مطلقاً.

فإنّه يقال: إنّ هذا الاحتمال مقطوع العدم لكونه مستلزماً لتقدم الشيء علىٰ نفسه، وهو

---

(١) الحجرات: ٦.

فلا يصلح الأوّل للعلّيّة، وإلّا لوجب الاستناد إليه، إذ التعليلُ بالذاتيّ الصالح للعلّية أولىٰ من التعليل بالعرضي؛ لحصوله قبل حصول العرضي، فيكون الحكمُ قد حصل قبل حصول العرضي، وإذا لم يجب التثبّت عند إخبار العدل، فأمّا أن يجب القبول وهو المطلوب، أو الردّ، فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق، وهو محال.

أقول: الظاهر أنّ أخذهُم للمقدّمة الأخيرة ـ وهي أنّه إذا لم يجب التثبت وجب القبول، لأنّ الردّ مستلزم لكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق ـ مبنيٌ علىٰ مايتراءىٰ من ظهور الأمر بالتبيّن في الوجوب النفسي، فيكون هنا أُمور ثلاثة: الفحص عن الصدق والكذب، والرّد من دون تبيّن، والقبول كذلك.

محال وباطل، وذلك لأنّ الذاتي ومعلوله متقدم علىٰ العرضي ومعلوله.

وحينئذٍ، لمّا كان التثبّت معلولاً للذاتي، كان متقدماً علىٰ العرضي، فلو كان مع ذلك معلولاً للعرضي ـ أيضاً ـ لوجب أن يكون متأخراً عنه، فيلزم المحذور المزبور كما لا يخفىٰ.

والحاصل أنّ وجوب التبيّن يكون معلولاً للثاني، أي: الوصف العرضي فقط فلا يصلح الأول، أي: الوصف الذاتي للعلّية، وإلّا لوجب استناد المعلول إليه، فكان الحقّ أن يقال: إن جاءكم واحد بنبأ فتبيّنوا (إذ التعليلُ بالذاتي الصالح للعلّية أوْلىٰ)، أي: متعيّن منه بالعرضي.

فالنتيجة هي أنّ العلّة منحصرة في الفسق، فإذا انتفىٰ ينتفي وجوب التبيّن، فيقبل خبر العادل من دون تبيّن وهو المطلوب، ومن هنا يصحّ أن يسمّىٰ هذا الاستدلال استدلالاً بمفهوم العلّة أيضاً.

وقوله: (أقول: الظاهر أنّ أخذهمُ للمقدّمة الأخيرة ... إلىٰ آخره) إشكال منه ﷺ علىٰ كيفية الاستدلال بمفهوم الآية، بعد تسليم دلالتها علىٰ المقصود، حيث كان الاستدلال بالمفهوم محتاجاً إلىٰ مقدمة خارجية، وهي لزوم كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق لو لم يقبل خبره من دون تبيّن.

فحاصل كلام المصنّف ﷺ رداً لكيفية الاستدلال، هو عدم الحاجة إلىٰ ضمّ المقدمة المذكورة في الاستدلال بمفهوم الآية علىٰ حجّية خبر العادل، وذلك أنّ أخذهم للمقدمة الخارجية مبنيٌّ علىٰ كون الأمر بالتبيّن ظاهراً في الوجوب النفسي بأن يكون التبيّن واجباً

لكنّك خبير بأنّ الأمر بالتبيّن هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطيّ، وأنّ التبيّن شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل، فالعمل بخبر العادل غيرُ مشروط بالتبيّن، فيتمّ المطلوبُ من دون ضمّ مقدّمة خارجيّة، وهي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق.

والدليل علىٰ كون الأمر بالتبيّن للوجوب الشرطي لا النفسي ـ مضافاً إلىٰ أنّه المتبادر عرفاً في أمثال المقام وإلىٰ أنّ الإجماع قائم علىٰ عدم ثبوت الوجوب النفسيّ للتبيّن في خبر الفاسق، وإنّما أوجبه من أوجبه عند إرادة العمل به، لا مطلقاً ـ هو أنّ التعليل في الآية بقوله تعالىٰ: ﴿أن تصيبوا﴾، لا يصلحُ أن يكون تعليلاً للوجوب النفسيّ، لأنّ حاصله يرجعُ إلىٰ أنّه: لئلّا تصيبوا قوماً بجهالة بمقتضىٰ العمل بخبر الفاسق فتندموا علىٰ فعلكم بعد تبيّن

نفسياً كالصلاة مثلاً، فحينئذٍ لا يتمّ الاستدلال إلّا بضمّ المقدمة الخارجية، إذ يكون هنا أُمور ثلاثة:

الأول: هو وجوب التبيّن والفحص عن الصدق والكذب.

والثاني: هو الردّ من دون التبيّن.

والثالث: هو القبول من غير الفحص.

فيقال: إنّ الأول وهو وجوب الفحص عن خبر العادل قد انتفىٰ بمفهوم الآية.

والأمر الثاني وهو الردّ من دون التبيّن ـ أيضاً ـ يكون منتفياً لاستلزامه كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق.

فيبقىٰ الأمر الثالث، وهو قبول خبر العادل من غير تبيّن، وهو المطلوب.

فإثبات المطلوب موقوف علىٰ هذه المقدمة الخارجية علىٰ تقدير كون التبيّن واجباً نفسياً، ولكن وجوب التبيّن ليس نفسياً حتىٰ نحتاج إلىٰ تلك المقدمة، بل وجوبه وجوب شرطي، أي: يكون التبيّن شرطاً لجواز العمل بخبر الفاسق؛ لأنّ التبيّن عنه مع قطع النظر عن العمل به ليس واجباً قطعاً، بل ربّما يكون محرّماً؛ لأنّ الفحص عن كون المخبر صادقاً أو كاذباً من دون إرادة العمل بخبره يكون مصداقاً للفحص عن عيوب الناس، وهو محرّم شرعاً، فيكون الأمر بالتبيّن مسوقاً لبيان الوجوب الشرطي.

ويدلّ عليه مضافاً إلىٰ وضوحه في نفسه لأنّه المتبادر عرفاً، ومضافاً إلىٰ الإجماع القائم علىٰ عدم الوجوب النفسي للتبيّن فيخبر الفاسق. والتعليل المذكور في ذيل الآية

الخلاف، ومن المعلوم أنّ هذا لا يصلحُ إلّا علّةً لحرمة العمل بدون التبيّن فهذا هو المعلول، ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبيّن.

المباركة، وهو قوله تعالىٰ:﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَةٍ﴾[١]، فإنّ إصابة القوم بجهالة،المستلزمة للندامة تكون من جهة ترك التبيّن الواجب بالوجوب الشرطي.

فحينئذٍ يكون مفاد الآية: إنّ العمل بخبر الفاسق يكون مشروطاً بالتبيّن والفحص، فيجب التبيّن عنه في مقام العمل، ويكون المفهوم بمقتضىٰ التعليق علىٰ الوصف: إنّ العمل بخبر غير الفاسق لايكون مشروطاً بالتبيّن، فلا يجب التبيّن عنه في مقام العمل به، فيجوز العمل به من دون التبيّن، وهو المطلوب.

فالنتيجة هي العمل بخبر العادل من دون حاجة إلىٰ المقدمة الخارجية علىٰ تقدير كون التبيّن واجباً شرطياًكما هو كذلك، إذ ـ حينئذٍ ـ يكون في خبر العادل احتمالان:

الأول: اعتبار التبيّن في العمل به.

والثاني: عدم اعتباره.

والأول منفيٌ بالمفهوم، فيبقىٰ الثاني، وهو جواز العمل أو وجوبه من دون التبيّن، وهو المطلوب.

وبالجملة، إن الاستدلال بمفهوم الآية يتمّ من دون حاجة إلىٰ المقدمة الخارجية لوثبت كون الأمر بالتبيّن للوجوب الشرطي لا النفسي، وهو ثابت بدليل تناسب التعليل مع الوجوب الشرطي دون النفسي،كما أشار إليه بقوله: (**إنّ التعليل في الآية بقوله تعالىٰ: ﴿أن تصيبوا﴾، لا يصلحُ أن يكون تعليلاً للوجوب النفسيّ** ... إلىٰ آخره)، أي: إنّ الوقوع في الندم يكون مسبّباً عن ترك الفحص والتبيّن عن خبر الفاسق في مقام العمل.

قال تعالىٰ: ﴿فتبيّنوا﴾، أي: عن خبر الفاسق فيمقام العمل لئلّا تصيبوا قوماً بجهالة فتندموا علىٰ فعلكم بعد ظهور الكذب فيالخبر، ولم يكن الوقوع فيالندم مسبّباً عن ترك التبيّن إذاكان واجباً نفسياً، إذ مجرد ترك الواجب النفسي لا يستلزم الوقوع في الندم.

والحاصل أنّ العمل بخبر الفاسق من دون التبيّن محرّم، وحرمة العمل به يكون معلولاً

---

(١) الحجرات: ٦.

مع أنّ في الأسوئية المذكورة في كلام الجماعة، بناءً علىٰ كون وجوب التبيّن نفسيّاً، ما لا يخفىٰ؛ لأنّ الآية علىٰ هذا ساكتةٌ عن حكم العمل بخبر الواحد قبل التبيّن وبعده، فيجوز اشتراكُ الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبيّن، كما أنّهما يشتركان قطعاً في جواز العمل بعد التبيّن والعلم بالصدق؛ لأنّ العملَ ـ حينئذٍ ـ بمقتضىٰ التبيّن لا باعتبار الخبر.

فاختصاصُ الفاسق بوجوب التعرّض بخبره، والتفتيش عنه دون العادل، لا يستلزم كون العادل أسوأ حالاً، بل مستلزمٌ لمزيّة كاملة للعادل علىٰ الفاسق، فتأمّل.

عن الوقوع في الندم.

(**مع أنّ في الأسوئية المذكورة في كلام الجماعة، بناءً علىٰ كون وجوب التبيّن نفسيّاً، ما لايخفىٰ**)، مراد المصنّف، من هذا الكلام الإشكال علىٰ تقريب الاستدلال بمفهوم الآية علىٰ حجّية خبر العادل مع حمل وجوب التبيّن علىٰ الوجوب النفسي، وذلك فإن الاستدلال المذكور مبنيّ علىٰ ضمّ المقدمة الخارجية وهذه المقدمة غير تامّة، ولم تكن مفيدة في إثبات حجّية خبر العادل؛ لأنّ مقتضىٰ المفهوم هو نفي وجوب التبيّن بالوجوب النفسي عن خبر العادل، وهو لا يلازم وجوب القبول، والعمل به حتىٰ يكون حجّة، إذ مقتضىٰ التعليل المذكور في ذيل الآية هو عدم جواز العمل بالخبر مالم يحرز صدقه ومطابقته للواقع.

فحينئذٍ يشترك خبر العادل مع خبر الفاسق في عدم القبول مالم يتبيّن صدقه، كما يشترك معه في القبول والعمل به مع تبيّن الصدق.

نعم، يفترق خبر العادل عن خبر الفاسق في وجوب التبيّن والتفتيش عن حال خبر الفاسق دون العادل، وهذا الفرق موجب لمزيّة العادل علىٰ الفاسق، لا لمنقصة العادل عنه، كما هي مذكورة في المقدمة.

فالآية لاتدل علىٰ حجّية خبر العادل، بل هي ساكتة عن حكم العمل بالخبر، والمقدمة الخارجية مردودة، إذ مقتضاها نفي منقصة العادل وهو ثابت بنفس المفهوم، إذ المفهوم يقتضي نفي وجوب التبيّن والتفتيش عن حال خبر العادل، وهو مزيّة له كما أشار المصنّف إليه بقوله:

(**فاختصاصُ الفاسق بوجوب التعرّض بخبره، والتفتيش عنه دون العادل، لا يستلزم**

وكيف كان، فقد أُورد علىٰ الآية إيرادات كثيرة ربّما تبلغ إلىٰ نيّف و عشرين، إلّا أنّ كثيراً منها قابلة للدفع، فلنذكر ـ أوّلاً ـ ما لا يمكن الذبُّ عنه، ثمّ نتبعه بذكر بعض ما أُورد من الإيرادات القابلة للدفع.

أمّا ما لا يمكن الذبُّ عنه فإيرادان:

أحدهما: إنّ الاستدلالَ إن كان راجعاً إلىٰ اعتبار مفهوم الوصف ـ أعني الفسق ـ

كون العادل أسوأ حالاً، بل مستلزم لمزيّة كاملة للعادل علىٰ الفاسق)؛ لأنّ التفتيش عن حال شخص نوع من الاستخفاف بشأنه، بل قد يؤدّي إلىٰ هتكه وافتضاحه من جهة كشف كذبه بين الناس.

(فتأمّل)، لعلّه إشارة إلىٰ أنّ مزيّة العادل علىٰ الفاسق ثابتة لو عمل بخبره، وأمّا لو لم يعمل به ورُدّ من الأول فيكون الأمر بالعكس؛ حيث يلزم من ترك التبيّن وترك العمل بخبر العادل إهانته ومزيّة الفاسق عليه، إذ قد يكشف صدق خبر الفاسق بالتبيّن، فيعمل به ولا يعمل بخبر العادل أصلاً.

(وكيف كان، فقد أُورد علىٰ الآية إيرادات كثيرة ربّما تبلغ إلىٰ نيّف وعشرين)، أي: فوق العشرين، ويذكر المصنّف﵀ الإيرادات الواردة علىٰ الاستدلال بالآية علىٰ حجّية خبر العادل، ثم يقدم مالايمكن الجواب عنه لقلّته، وهو أمران:

(أحدهما: إن الاستدلال إن كان راجعاً إلىٰ اعتبار مفهوم الوصف، أعني الفسق)، حيث كان مفهوم الوصف في قوله تعالىٰ: ﴿إنْ جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبأٍ فتبيّنوا﴾[1] هو: إن جاءكم غير الفاسق فلا تبيّنوا (ففيه: إنّ المحقّق في محلّه عدمُ اعتبار المفهوم في الوصف)، ويمكن أن يكون مراده من عدم اعتبار مفهوم الوصف عدم ثبوت المفهوم لا عدم اعتباره مع ثبوته، وإلّا فلا فرق بين الظهور المنطوقي والمفهومي في الاعتبار والحجّية.

فيرجع كلام الأُصوليين في باب المفاهيم إلىٰ الصغرىٰ، أي: ثبوت المفاهيم، لا إلىٰ الكبرىٰ، أي: حجّيتها بعد تحقّقها، نعم تسامحوا في التعبير، حيث عبّروا عن عدم الثبوت بعدم الاعتبار.

---

(١) الحجرات: ٦.

ففيه: إنّ المحقَّق في محلّه عدمُ اعتبار المفهوم في الوصف، خصوصاً في الوصف غير المعتمد علىٰ موصوف محقّق ـ كما فيما نحن فيه ـ فإنّه أشبهُ بمفهوم اللقب. ولعلّ هذا مرادُ من أجاب عن الآية، كالسيّدين وأمين الاسلام والمحقّق والعلّامة وغيرهم، بأنّ هذا الاستدلال مبنيٌّ

وكيف كان، فالوصف يكون علىٰ قسمين:

منه معتمد علىٰ الموصوف بأن يكون موصوفه مذكوراً في الكلام نحو: اكرم الرجل العالم.

ومنه غير معتمد علىٰ الموصوف بأن لا يكون الموصوف مذكوراً في الكلام ـ كما نحن فيه ـ حيث يكون التقدير: إن جاءكم شخص فاسق بنبأ فتبيّنوا.

ثمّ إنّ الوصف إذا لم يكن معتمداً علىٰ الموصوف كان في الحكم بعدم المفهوم كاللقب، إذ ذكر الوصف من دون الموصوف لايكون قيداً احترازياً حتىٰ يكون له المفهوم، بل يكون لمجرّد بيان الحكم، فحينئذٍ: أكرم العالم، يكون مثل: أكرم فاضلاً، فكما أنّ الثاني وهو اللقب لا مفهوم له، بل ذكره يكون لمجرّد بيان الحكم، فكذا الأول وهو الوصف الغير المعتمد علىٰ الموصوف.

ولهذا عبّر المصنّف‌رحمه‌الله، بلفظ الخصوصية حيث قال: (**خصوصاً في الوصف غير المعتمد علىٰ موصوف محقّق** ...إلىٰ آخره).

نعم، إذا ذكر الوصف مع الموصوف لكان قيداً زائداً، فلابدّ له ـ حينئذٍ ـ فائدة اُخرىٰ، وهي المفهوم.

(**فإنّه أشبه بمفهوم اللقب**)، بل كان الاَوْلىٰ أن يقال: إنّ مفهوم فاسق في الآية نفس مفهوم اللقب، لا أشبه به كما في المتن، وذلك؛ لأنّ الوصف يشمل مطلق ما يكون فضلة في الكلام، من الحال والتمييز والنعت وغيرها، واللقب ما يكون عمدة في الكلام، والفاسق في المقام يكون عمدة؛ لأنّه فاعل فيكون لقباً، ولكن هذا الملاك في كون شيء لقباً غير ثابت في علم النحو، فالاَوْلىٰ ما عبر به المصنّف‌رحمه‌الله.

(**ولعلّ هذا مرادُ من أجاب عن الآية، كالسيّدين وأمين الاسلام** ... إلىٰ آخره)، أي: ما ذكر من عدم اعتبار مفهوم الوصف، أو عدم ثبوته، يكون مراد من أجاب عن الآية، مثل السيد المرتضىٰ وابن زهرة والطبرسي وغيرهم، حيث قالوا: إنّ الاستدلال بالآية (**مبنيٌّ**

على دليل الخطاب ولا نقول به.

وإن كان باعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم والمحكيّ عن جماعة، فـفيه: إنّ مفهومَ الشرط عدمُ مجيء الفاسق بالنبأ، وعدمُ التبيّن هنا لأجل عدم ما يُتَبيّن،

على دليل الخطاب)، أي: المفهوم المخالف المقابل لمفهوم الموافقة، فيكون دليل الخطاب مقابلاً لحسن الخطاب، وفحواه المقصود منهما هو مفهوم الموافقة (ولا نقول بـه)، أي: المفهوم.

ثمّ دليل الخطاب كما يطلق على مفهوم الشرط كذلك يطلق على مفهوم الوصف، ولكن المراد به ـ ها هنا ـ هو مفهوم الوصف، إذ بعض هؤلاء يقول بحجّية مفهوم الشرط، كالعلّامة ﷺ، والمحقّق ﷺ.

لا يقال: إنّ المعروف بين العلماء هو قولهم: إنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّية والمستفاد منه ثبوت المفهوم للوصف، فلماذا ذهب هؤلاء إلى عدم القول بمفهوم الوصف؟ فإنّه يقال: إنّ تعليق الحكم على الوصف وإن كان مشعراً بالعلّية في الجملة وهي غير كافية في إثبات المفهوم؛ لأنّ المفهوم موقوف على العلّية المنحصرة، وتعليق الحكم على الوصف لا يدل على حصر العلّية في الوصف حتى يتحقّق المفهوم.

هذا تمام الكلام في الإشكال على مفهوم الوصف، وبقي الكلام في الإيراد على مفهوم الشرط، فقد أشار إليه بقوله:

(وإن كان باعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم والمحكيّ عن جماعة، فـفيه: إنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبيّن هنا لأجل عدم ما يتبيّن ...إلى آخره)، ويتضح الإشكال على مفهوم الشرط بعد تقديم أمور:

منها: بيان كيفيّة تحقّق المفهوم للجملة الشرطية، فنقول: إنّ كيفية أخذ المفهوم من الجملة الشرطية هو تبديل كل من الشرط والجزاء بما هو نقيض كل منهما مع إبقاء سائر الأجزاء.

ومنها: إبقاء الموضوع على حاله، فيكون مفهوم: إن جاءك زيد فأكرمه، هو: إنْ لم يجئك زيد لا تكرمه، لا إن لم يجئك زيد فأكرم عمراً الجائي؛ لأنّه موضوع آخر لا يرتبط بالقضية الشرطية أصلاً، فالمفهوم هو انتفاء الحكم في الجزاء عند انتفاء الشرط فقط مع بقاء ماهو

فالجملة الشرطيّة هنا مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، كما في قـول القـائل: إن رزقتَ ولداً فاختِنه، وإن ركب زيدٌ فخُذ ركابه، وإن قَدِمَ من السفر فاستقبله، وإن تزوّجت فلا تضيع حقّ زوجتك، وإذا قرأت الدرس فاحفظه.

قال الله سبحانه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْءَانُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾[1]، ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾[2]، إلىٰ غير ذلك ممّا لا يُحصىٰ.

الموضوع في الحكم.

ومنها: إنّ القضية الشرطية تنقسم إلىٰ قسمين:

قسم له مفهوم نحو: إن جاءك زيد فأكرمه.

وقسم لا يكون له مفهوم، وهو ما إذاكان مفهومه سالبة بانتفاء الموضوع كما في المقام، حيث كان الموضوع هو مجيء الفاسق، والحكم هو وجوب التبيّن.

فيكون المفهوم ـ حينئذٍ ـ هو عدم وجوب التبيّن عند عدم مجيء الفاسق بنبأ، فيكون انتفاء وجوب التبيّن بانتفاء الموضوع كما أشار إليه بقوله:

(**وعدم التبيّن هنا لأجل عدم ما يتبيّن**)، أي: الموضوع، وهو مجيء الفاسق بنبأ، فحينئذٍ تكون القضية الشرطية لبيان تحقّق الموضوع لا للمفهوم، كما قال المصنّف.

فالجملة الشرطية ـ هنا ـ مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، وقد ذكر لها أمثلة متعدّدة:

منها: إن رزقت ولداً فاختنه، فانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المـوضوع، ويكـون انتفاء الحكم في الجزاء لأجل انتفاء الموضوع، فانتفاء وجوب الختان في المثال المذكور يكون لانتفاء الولد، وقس عليه بقيه الأمثلة المذكورة في المتن.

ومنها: بيان ما هو النكتة والسرّ لعدم المفهوم، فيما إذا كانت القضية الشرطية مسـوقة لبيان تحقّق الموضوع، وكان مفهومها سالبة بانتفاء الموضوع.

ويتضح ذلك بعد تقديم مقدمة، وهي أنّ التكليف سواء كان مستفاداً من المفهوم أو المنطوق يكون مشروطاً علىٰ أن يكون ماتعلق به التكليف مقدوراً للمكلف، ثمّ المقدور مايكون وجوده وعدمه ممكناً للمكلف، فما لا يكون عدمه وتركه أو فعله مقدوراً لا يعد

---

(١) الأعراف: ٢٠٤.

(٢) النساء: ٨٦.

وممّا ذكرنا ظهر فسادُ ما يقال تارة:
إنّ عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبأ، فلا يجب تبيّنه فيثبت المطلوب.

مقدوراً كحركة يد المرتعش وخلق الحيوان وغيرهما.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك أنّه إذا كان مفهوم الشرط سالبة بانتفاء الموضوع لكان التكليف في جانب المفهوم بما هو غير مقدور للمكلّف كما لا يخفىٰ.

ففي المثال المذكور في المتن: إذا رزقت ولداً فاختنه، حيث يكون المفهوم إن لم ترزق ولداً لا تختنه، يكون التكليف بترك الختان بالنهي عنه في فرض عدم وجود الولد تكليفاً بما هو غير مقدور، إذ المكلّف لا يتمكن من الختان من جهة عدم وجود الولد.

وتقدّم أنّ ما لا يكون فعله مقدوراً لا يكون تركه مقدوراً، فلا يجوز التكليف في جانب المفهوم ولهذا لا مفهوم لها.

هذا بخلاف مثال: إن جاءك زيد فأكرمه، حيث يكون المفهوم: إن لم يجئك زيد لا تكرمه، فإنّ التكليف بترك الإكرام في جانب المفهوم، كالتكليف بالإكرام في جانب المنطوق، يكون بما هو مقدور للمكلّف، إذ يتمكن المكلّف من إكرام زيد علىٰ تقدير عدم المجيء بالذهاب إلىٰ بيته، فيكون ترك الإكرام ـ أيضاً ـ مقدوراً، فيصح أن ينهىٰ عنه بالمفهوم.

إذا عرفت هذه الأمور يتضح لك ما ذكره المصنّف ، من عدم المفهوم للقضية الشرطية في الآية الشريفة لأنّها مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، فيكون مفهومها سالبة بانتفاء الموضوع، ولم يكن لبيان التكليف حتىٰ يسمّىٰ مفهوماً اصطلاحياً. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الإشكال علىٰ مفهوم الشرط.

(**وممّا ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة: إنّ عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبأ، فلا يجب تبيّنه فيثبت المطلوب**)، فظهر ممّا ذكرنا ـ من أنّ الجملة الشرطية في المقام مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، فلا يعقل أن يكون لها مفهوم أصلاً ـ فساد [فاعل ظهر] ما قيل: بثبوت المفهوم في المقام تارةً بأنّ مفهوم: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فتبيّنوا﴾ هو إن لم يجئكم فاسق بنبأ فلا تتبيّنوا، وهذا المفهوم يشمل ما إذا لم يكن هناك خبر أصلاً، لا من الفاسق ولا من العادل، وما إذا كان هناك خبر جاء به العادل فلا يجب تبيّنه، فيثبت

وأُخرىٰ: إنّ جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبيّن في خبر الفاسق لأجل عدمه يوجبُ حمل السالبة علىٰ المنتفية بانتفاء الموضوع، وهو خلاف الظاهر.

وجهُ الفساد: إنّ الحكمَ إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به، كان المفهومُ بحسب الدلالة العرفيّة أو العقليّة انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه. ففرض مجيء العادل بنبأ عند عدم الشرط ـ وهو مجيء الفاسق بالنبأ ـ لا يوجبُ انتفاء التبيّن عن خبر العادل الذي جاء به؛ لأنّه لم يكن مثبتاً في المنطوق حتىٰ ينفىٰ في المفهوم، فالمفهوم في الآية وأمثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء

المطلوب.

(وأُخرىٰ) بأن جعل مفهوم الآية سالبة بانتفاء الموضوع يكون خلاف الظاهر، وذلك إذا دار الأمر بين كون القضية السالبة سالبة بانتفاء الموضوع وبين كونها سالبة بانتفاء المحمول، وجب حملها علىٰ الثاني لكونها ظاهرة فيه.

وفي المقام يدور أمر المفهوم، وهو إنْ لم يجئكم فاسق بنبأ فلا تتبيّنوا، بين السلب بانتفاء الموضوع، وهو ما إذا لم يكن هناك خبر أصلاً، لا من الفاسق ولا من العادل، وبين السلب المحصّل، وهو ما إذا كان هناك خبر جاء به العادل، فيحمل علىٰ الثاني لكون السلب ظاهراً في السلب المحصّل، فيكون المفهوم عدم وجوب التبيّن عند مجيء العادل بالنبأ، وهو المطلوب.

وبالجملة، إن تصحيح المفهوم يمكن بأحد الوجهين:

الأول: من جهة الشمول، أي: شمول المفهوم لخبر العادل.

والثاني: من جهة الظهور، أي: ظهور المفهوم في السلب المحصّل، فيجب حمله عليه.

ثمّ وجه فساد كلا الوجهين كما أشار إليه بقوله: (وجه الفساد ... إلىٰ آخره) يظهر ممّا ذكرنا في بيان كيفية أخذ المفهوم من القضية الشرطية؛ من أنّ المفهوم هو تبديل كل من الشرط والجزاء بالنقيض، مع إبقاء الموضوع علىٰ حاله، فيكون الموضوع في المفهوم عين ما هو الموضوع في المنطوق؛ لأنّ المنطوق هو إثبات الحكم المذكور للموضوع المذكور عند تحقّق الشرط المذكور، فيكون المفهوم هو انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور في المنطوق الباقي في المفهوم عند انتفاء الشرط المذكور في

الموضوع، وليس هنا قضيّة لفظيّة سالبة دار الأمر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود، أو لانتفاء الموضوع.

المنطوق.

فحينئذٍ يكون المفهوم في الآية الشريفة هو انتفاء الحكم المذكور، أي: وجوب التبيّن عن الموضوع المذكور ـ أعني: خبر الفاسق ـ عند انتفاء الشرط المذكور ـ أعني: مجيء الفاسق بالنبأ ـ فلا يشمل المفهوم خبر العادل أصلاً؛ لأنّ الموضوع في المنطوق هو خبر الفاسق، فلابدّ أن يكون الموضوع في المفهوم ـ أيضاً ـ هو خبر الفاسق، وحكمه هو عدم وجوب التبيّن.

غاية الأمر يكون إنتفاء التبيّن عن خبر العادل أجنبيّاً عن الشرط؛ لأنّ الشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ، فبانتفائه ينتفي نبأ الفاسق وخبره الموضوع لوجوب التبيّن في المنطوق.

فالحاصل: إنّ إنتفاء التبيّن عن خبر العادل أجنبي عن الشرط في الآية، ولا يرتبط به أصلاً، فما ذكر من تصحيح المفهوم بشموله لخبر العادل فاسد قطعاً.

ثمّ السلب في جانب المفهوم لايمكن أن يكون بإنتفاء المحمول، فما ذكر في الوجه الثاني من حمل السلب علىٰ السلب المحصّل باطل، إذ حمل السلب علىٰ المحصّل يصحّ فيما إذا يمكن الحمل عليه، ولكن المفهوم في الآية ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع، وتقدّم أنّ كل جملة شرطية يكون مفهومها سالبة بانتفاء الموضوع لا مفهوم لها، بل سيقت لبيان تحقّق الموضوع.

(**وليس هنا قضيّة لفظيّة سالبة دار الأمر بين كون سلبها لسلب المحمول ... إلىٰ آخره**)، وماذكر من تصحيح المفهوم بأنّ الأمر لو دار بين كون القضية السالبة سالبة بانتفاء الموضوع، وكونها سالبة بانتفاء المحمول، وجب حملها علىٰ الثاني يكون صحيحاً في نفسه.

ولكنّ القضية السالبة في المقام لا تصلح إلّا للسلب بانتفاء الموضوع، فلا يدور أمرها بين السلب المحمولي والسلب الموضوعي حتىٰ يحمل علىٰ الأول دون الثاني، وما ذكر في الوجه الثاني إنّما يتمّ فيما إذا كانت القضية السالبة صالحة للسلب بانتفاء المحمول والموضوع معاً، فلا يجري في المقام، كما لا يخفىٰ.

الثاني: ما أورده في محكيّ العدّة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج وغيرها، من انّا لو سلّمنا دلالة المفهوم علىٰ قبول خبر العادل غير المفيد للعلم، لكن نقول: إنّ مقتضىٰ عموم التعليل وجوب التبيّن في كلّ خبر لايؤمن الوقوع في الندم من العمل به، وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال: إنّ النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه فيتعارضان في مادّة الإجتماع ـ وهي خبر العادل غير المفيد للعلم ـ لكن يجب تقديمُ عموم المفهوم وإدخال مادّة الاجتماع فيه، إذ

وبالجملة، ما ذكر من الوجهين في تصحيح المفهوم مردود وباطل، فيبقىٰ الإشكال علىٰ حاله، وليس قابلاً للجواب علىٰ رأي المصنّف ﷺ.

(الثاني: ما أورده في محكيّ العدّة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج ... إلىٰ آخره)، إنّ المصنّف ﷺ بعد الفراغ عن الإيراد الأول يشير بقوله: (الثاني) إلىٰ الإيراد الثاني الذي لا يمكن الجواب عنه.

وهذا الإشكال وإن كان كالإشكال الأول ردّاً للاستدلال بمفهوم الآية علىٰ حجّية خبر العادل إلّا أنّه يفترق عنه بأنّ الأول يكون راجعاً إلىٰ منع المفهوم من حيث وجود المقتضي وهذا الإشكال يرجع إلىٰ منعه من جهة وجود المانع كما لا يخفىٰ.

وتقريب الإشكال: إنّ المفهوم علىٰ فرض تسليمه وإن كان دالاً علىٰ حجّية خبر العادل غير المفيد للعلم إلّا أنّ مقتضىٰ عموم التعليل عدم حجّيته، فيكون المفهوم معارضاً بعموم التعليل، وذلك أنّ الله تعالىٰ قد حكم في صدر الآية الشريفة بوجوب التبيّن في خبر الفاسق، ثم علّله باحتمال الوقوع في الندم.

وهذا التعليل يجري في خبر العادل فيقتضي وجوب التبيّن فيه كخبر الفاسق، ثمّ إنّ الحكم يدور مدار علّته سعة وضيقاً، فالحكم بوجوب التبيّن يجري في خبر العادل لوجود علّته فيه، فلا يكون حجّة، ويكون المفهوم الدال علىٰ الحجّية معارضاً مع عموم التعليل.

ويقدم عموم التعليل علىٰ المفهوم لترجيحه عنه، كما أشار إليه بقوله: (والترجيح مع ظهور التعليل)؛ لأنّ دلالته علىٰ عدم الحجّية يكون بالمنطوق، ومعلوم أنّ المنطوق أقوىٰ من المفهوم فيقدم عليه.

(لا يقال: إنّ النسبة بينهما وان كانت عموماً من وجه فيتعارضان في مادّة الإجتماع ـ

لو خرج عنه وانحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم كان لغواً؛ لأنّ خبرَ الفاسق المفيد للعلم ـ أيضاً ـ واجبُ العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً، فيكون المفهوم أخصّ مطلقاً من عموم التعليل.

وهي **خبر العادل غير المفيد للعلم ـ ... إلىٰ آخره)**، هذا الإشكال يرجع إلىٰ تقديم عموم التعليل علىٰ المفهوم، فيقول المستشكل: هذا التقديم بنفسه وإن كان صحيحاً إلّا أنّه في خصوص المقام لايكون صحيحاً لاستلزامه لغوية المفهوم في كلام الحكيم، فحفظاً لكلام الحكيم عن هذا المحذور يجب تقديم المفهوم علىٰ التعليل.

وبيان ذلك: إنّ النسبة بين المفهوم والتعليل هي عموم من وجه؛ لأن التعليل يقتضي عدم حجّية خبر الواحد الظنّي مطلقاً، أي: سواء كان المخبر عادلاً أو فاسقاً، والمفهوم يقتضي حجّية خبر العادل مطلقاً سواء كان مفيداً للعلم أم لم يكن.

فمادة الإفتراق من جانب المفهوم هي خبر العادل المفيد للعلم، ومن جانب التعليل خبر الفاسق الظنّي، ومادة الإجتماع هي خبر العادل الظنّي، فيتعارضان فيه؛ لأن مقتضىٰ المفهوم هو الحجّية، ومقتضىٰ التعليل هو عدمها، فيجب تقديم المفهوم وإدخال مادة الإجتماع فيه، وحمل التعليل علىٰ خصوص خبر الفاسق حتىٰ لايكون المفهوم لغواً، إذ لو عكس الأمر لزم أن يكون المفهوم لغواً؛ لإنحصار مورده في خبر العادل العلمي الذي لم يكن له مفهوم لحجّية خبر الفاسق العلمي أيضاً، فيجب تقديم المفهوم حفظاً لكلام الحكيم عن اللغوية، هذا أولاً.

وثانياً: قد أشار إليه بقوله: **(بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً)**، وحاصل هذا الردّ الثاني لعموم التعليل: إنّ تقديم المفهوم علىٰ عموم التعليل يكون علىٰ القاعدة، وهي حمل العامّ علىٰ الخاصّ، وجعله مخصّصاً له؛ لأنّ النسبة بينهما هي عموم مطلق لا من وجه.

لأنّ الخبر العلمي مطلقاً ـ سواء كان المخبر فاسقاً أو عادلاً ـ يكون خارجاً عن المنطوق والمفهوم معاً، فتنقلب النسبة ـ حينئذٍ ـ إلىٰ العموم المطلق؛ لاجتماعهما في خبر العادل وافتراق التعليل في خبر الفاسق، فيكون المفهوم خاصّاً ومخصّصاً لعموم التعليل عملاً علىٰ القاعدة المتقدمة.

لأنّا نقول: ما ذكره أخيراً من أنّ المفهوم أخصّ مطلقاً من عموم التعليل مسلّمٌ، إلّا أنّا ندّعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل غير العلمي وظهور الجملة الشرطيّة أو الوصفيّة في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلوّ الجملة الشرطيّة عن المفهوم أَوْلىٰ من ارتكاب التخصيص في التعليل، وإليه أشار في محكيّ العدّة، بقوله: «لانمنع ترك دليل الخطاب لدليل، والتعليل دليل».

هذا غاية مايمكن أن يقال في الإيراد علىٰ التعليل بالوجهين المذكورين: **(لأنّا نقول: ما ذكره أخيراً من أنّ المفهوم أخصّ مطلقاً من عموم التعليل مسلّمٌ)**.

يقول المصنّف‏: إنّ المسلّم هو كون المفهوم أخصّ من عموم التعليل، فتكون النسبة بينهما هي عموم مطلق لا من وجه.

وردّ الإشكال الأول علىٰ تقديم التعليل يكون بردّ مبناه، وهو كون النسبة بينهما عموماً من وجه، فيبقىٰ الإشكال الثاني علىٰ تقديم التعليل علىٰ المفهوم.

وحاصل الجواب: إنّا سلّمنا أنّ النسبة هي عموم مطلق لا من وجه، وإنّ مقتضىٰ القاعدة هو تقديم الخاصّ علىٰ العامّ إلّا أنّ الأمر في المقام هو بالعكس، أي: تقديم عموم التعليل علىٰ المفهوم، وذلك لأنّ عموم التعليل دليل وقرينة علىٰ عدم تحقّق المفهوم أصلاً فلا ظهور له، إذ ظهور المفهوم في الخصوص فرع لتحقّقه وثبوته، فيكون المقام خارجاً عن مورد قاعدة حمل العامّ علىٰ الخاصّ، إذ القاعدة المذكورة تجري فيما إذا كان ظهور الخاصّ ثابتاً كما كان الخاصّ بدليل منفصل عن العامّ.

ففي المقام نطرح المفهوم من الأول، ونحكم بعدم تحقّقه بقرينة التعليل، فحينئذٍ لا يعقل التعارض بينهما حتىٰ يقال: إنّ الترجيح مع الخاصّ.

نعم، يقع التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم حجّية خبرالعادل، وظهور الجملة الشرطية في تحقّق المفهوم، فيقال: إنّ الترجيح مع ظهور التعليل ولازمه عدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، كما قال المصنّف‏: **(فطرح المفهوم والحكم بخلوّ الجملة الشرطية عن المفهوم أَوْلىٰ من ارتكاب التخصيص في التعليل)**، أي: إنّ الأخذ بعموم التعليل، والإلتزام بعدم ثبوت المفهوم يكون أَوْلىٰ، كما سيأتي وجه الأولوية، فانتظر.

(وإليه أشار في محكيّ العدّة بقوله: لا نمنع ترك دليل الخطاب لدليل، والتعليل دليل)،

وليس في ذلك منافاة لما هو الحقّ، وعليه الأكثر، من جواز تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلك ـ أوّلاً ـ بالمخصّص المنفصل. ولو سلّم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلّة والمعلول، فإنّ الظاهر عند العرف أنّ المعلول يتبع العلّة في العموم والخصوص.

فالعلّة تارةً تخصّصُ موردَ المعلول وإن كان عامّاً بحسب اللفظ، كما في قول القائل: لا

وإلىٰ كون تقديم التعليل أوْلىٰ من المفهوم أشار محكي العدّة، حيث قال: لا نمنع ترك دليل الخطاب، أي: مفهوم المخالفة لدليل.

ثمّ قال: والتعليل دليل، فيجوز طرح مفهوم المخالفة بالتعليل، فهذا يكون مؤيّداً لما ذكره المصنّف‌ﷺ من تقديم التعليل علىٰ المفهوم.

قوله: (**وليس في ذلك منافاة لما هو الحق ... إلىٰ آخره**) دفع لم يتوهّم من أنّ المعروف هو جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف، فيجوز تخصيص عموم التعليل بالمفهوم في المقام، فلماذا طرح المفهوم وأخذ بعموم التعليل؟

وحاصل الدفع أنّه لا منافاة في طرح المفهوم والأخذ بعموم التعليل لما هو الحقّ من جواز تخصيص العام بالمفهوم؛ لأنّ جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة مختصّ بالمخصّص المنفصل، وفي المقام ليس المفهوم الخاصّ منفصلاً.

والحاصل أنّ قاعدة تقديم الخاصّ علىٰ العام تكون مختصّة فيما إذا كان الخاص في كلام والعام في كلام آخر، ولا تجري فيما إذا كانا في كلام واحد كالمقام.

ثمّ لو سلّم جريان تخصيص العام بالمفهوم في الكلام الواحد لمنع في العلّة والمعلول ـ كما نحن فيه ـ كما أشار إليه بقوله: (**فإنّ الظاهر عند العرف أنّ المعلول يتبع العلّة في العموم والخصوص ... إلىٰ آخره**) لأنّ الحكم تابع للعلّة ولا يتعداها.

وحينئذٍ قد يكون التعليل مخصّصاً للحكم المعلول وإن كان بحسب اللفظ عامّاً، كما في المثال المذكور في المتن، وهو: لا تأكل الرمّان لأنه حامض، فإنّ النهي قد تعلّق بالرمّان الشامل للحلو والحامض، فيكون الحكم بالحرمة عامّاً شاملاً لمطلق الرمّان سواء كان حلواً أو حامضاً، إلّا أنّ التعليل مختصّ بالحامض، فيخصّص مورد النهي بالأفراد الحامضة، فنظراً إلىٰ التعليل يختصّ الحكم بالحرمة بالحامض من الرمّان.

تأكل الرمّان لأنّه حامض، فيخصّصه بالأفراد الحامضة،فيكون عدمُ التقييد في الرمّان لغلبة الحموضة فيه.

وقد توجبُ عمومَ المعلول وإن كان بحسب الدلالة اللفظيّة خاصّاً، كما في قول القائل: لا تشرب الأدوية التي تصفها لك النسوان، أو إذا وصفت لك امرأة دواءً فلا تشربه؛ لأنّك لا تأمن ضرره.

فيدلّ علىٰ أنّ الحكمَ عامّ في كلّ دواء لا يؤمن ضررُه من أي واصف كان، ويكون

ثمّ التعليل في هذا المثال كما هو مخصّص كذلك يكون معمّماً؛ لأنه يتعدّىٰ من الرمّان الحامض إلىٰ كل حامض بحكم التعليل.

قوله: (فيكون عدم التقييد في الرمّان لغلبة الحموضة فيه ..إلىٰ آخره) دفع للسؤال، وهو: لماذا لايقال في المثال المذكور: لا تأكل الرمّان الحامض ليفيد التقييد بالوصف ماأفاده التعليل من الأول من دون تكلّف التخصيص بعد التعميم بالتعليل؟ فدفع هذا السؤال بقوله: فيكون عدم التقييد ...إلىٰ آخره.

وحاصل الدفع أنّه لمّا كان الغالب في الرمان هو الحموضة بحيث يكون الحلو كالمعدوم، وكان المتبادر في ذهن المخاطب من لفظ الرمان هو الحامض فقط كان التقييد بالوصف حينئذٍ لغواً وبلا فائدة إذ كانت فائدته هي الاحتراز عن الحلو، والمفروض هو عدم وجوده أو قلّة وجوده، والمتبادر من الإطلاق هو الحامض من دون حاجة إلىٰ التقييد، فيكون التقييد لغواً، ولهذا ذكر التعليل ليكون مفيداً لما هو المطلوب بالصراحة من دون لزوم اللغوية كما لايخفىٰ.

ثمّ قد يكون تعليل الحكم معمماً له وان كان الحكم بحسب الدلالة اللفظية خاصّاً كما ذكر المصنّف ﷺ مثالين:

أحدهما: للوصف كقول القائل:(لا تشرب الأدوية التي تصفها لك النسوان).

والثاني: للشرط كقول القائل: (إذا وصفت لك امرأة دواءً فلا تشربه)، ثمّ علّل الحكم بعدم جواز شرب الدواء فيالمثالين بقوله: (لأنّك لا تأمن ضرره)، فيدل التعليل علىٰ العموم، فيجب الإجتناب عن شرب كل مالا يأمن ضرره (من أي واصف كان)، أي: وإن كان الواصف من الرجال، مع أنّ مقتضىٰ المفهوم هو جواز شرب الأدوية التي يصفها

تخصيصُ النسوان بالذِكْرِ من بين الجهّال لنكتةٍ خاصّة أو عامّة لاحظها المتكلّمُ.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فلعلّ النكتةَ فيه التنبيهُ علىٰ فسق الوليد كما نبّه عليه في المعارج. وهذا الإيراد مبنيٌّ علىٰ أنّ المراد بالتبيّن هو التبيّن العلمي كما هو مقتضىٰ اشتقاقه.

الرجال، فيؤخذ بعموم التعليل ويطرح المفهوم.

وقوله: (**ويكون تخصيص النسوان بالذِكر ...إلىٰ آخره**) دفع لما يتوهّم من أنّه كان الأَوْلىٰ أن يقال من الأول: لا تشرب ما يحتمل فيه الضرر من الدواء، من دون حاجة إلىٰ ذِكرِ النسوان، فلا وجه حينئذٍ لذكر النسوان.

وحاصل الدفع كما هو مذكور في المتن: إنّ في تخصيص النسوان بالذكر (**لنكتةٍ خاصة**)؛ وهي كونهُنّ ناقصات العقول، أو نكتة عامة وهي: إنّ عدم الأُمن من الضرر يكون غالباً في الأدوية التي تصفها النسوان، واحتمال الضرر فيما يصفه الرجال ضعيف.

(**وما نحن فيه من هذا القبيل**)؛ لأنّ الحكم تابعاً لعلّته، فتكون سعة الحكم الشامل لخبر العادل غير العلمي بسعة العلّة، فإنّ مقتضىٰ المفهوم ـ وهو عدم وجوب التبيّن ـ وإن كان مختصّاً بخبر العادل، إلّا أنّ التعليل يدل علىٰ وجوب التبيّن في كل خبر يحتمل فيه الوقوع في الندم، فيجب الأخذ به لما ذكر من أنّ الحكم تابع لعلّته في العموم والخصوص.

قوله: (**فلعلّ النكتة فيه التنبيه علىٰ فسق الوليد**) دفع لما يتوهّم من أنّه كان ينبغي أن يقول: إن جاءكم خبر يحتمل فيه الندم، فتبيّنوا، إذ لا وجه لتخصيص الفاسق بالذكر مع عدم اختصاص الحكم به.

وحاصل الدفع لهذا التوهم: هو أنّ تخصيص الفاسق بالذكر لعلّه يكون لنكتةٍ وهي التنبيه علىٰ فسق الوليد.

ويؤيّده ما قيل في شأن نزول هذه الآية الشريفة: من أنّ النبي ﷺ بعث الوليد ابن عتبه إلىٰ قبيلة بني المصطلق لجمع الصدقات فلما رأوه، فجمعوا لاستقباله فظن أنّهم أرادوا قتله، فعاد إلىٰ النبي ﷺ وأخبر بأنّهم ارتدّوا عن دينهم وأرادوا قتله، فأراد النبي ﷺ الخروج إلىٰ قتالهم، فنزلت هذه الآية.

وبالجملة، يكون ذكر الفاسق لنكتةٍ خاصّة وهي التنبيه علىٰ فسق الوليد.

(**وهذا الإيراد مبنيٌّ علىٰ أنّ المراد بالتبيّن هو التبيّن العلمي كما هو مقتضىٰ اشتقاقه**)، أي: أنّ

ويمكن أن يقال: إنّ المراد منه ما يعمّ الظهور العرفي الحاصل من الإطمئنان الذي هو مقابل الجهالة.

وهذا وإن كان يدفع الإيراد المذكور عن المفهوم من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعادل ـ في وجوب التبيّن ـ إلىٰ أنّ الواقعي يحصل منه غالباً الإطمئنان المذكور بخلاف الفاسق؛ فلهذا وجب فيه تحصيل الإطمئنان من الخارج، لكنّك خبيرٌ بأنّ الاستدلال

إيراد التعارض بين المفهوم والتعليل يكون مبنياً علىٰ أن يكون المراد من التبيّن هو التبيّن العلمي ـ أعني: تحصيل العلم ـ كما هو مقتضىٰ الاشتقاق لأنّه مشتق من البيان بمعنىٰ الكشف والوضوح، فيكون المراد من الجهالة خلاف العلم الصادق علىٰ الإطمئنان.

وحينئذٍ يقع التعارض بين المفهوم والتعليل لأنّ مقتضىٰ المفهوم هو عدم وجوب تحصيل العلم في خبر العادل، ومقتضىٰ التعليل هو وجوب تحصيل العلم في كل خبر غير علمي. فيأتي ما تقدّم من ترجيح جانب التعليل علىٰ المفهوم، فيكون معنىٰ الآية حينئذٍ: إن جاءكم فاسق بنبأ، فيجب عليكم تحصيل العلم لئلّا تصيبوا قوماً بجهالة، أي: لئلّا تفعلوا بغير العلم فتندموا.

(**ويمكن أن يقال: إنّ المراد منه ما يعمّ الظهور العرفي الحاصل من الإطمئنان ... إلىٰ آخره**).

هذا الكلام من المصنّف‏ يرجع إلىٰ ردّ التعارض بين المفهوم والتعليل؛ لأنّ التعارض يكون مبنياً علىٰ أن يكون التبيّن بمعنىٰ تحصيل العلم.

فيقول المصنّف‏: يمكن أن يكون المراد من التبيّن ما هو أعمّ من العلم الحقيقي الذي لايحتمل النقيض، والعلم العرفي المسمّىٰ بالظهور العرفي الشامل للاطمئنان، ثمّ إنّ المراد من الجهالة هو عدم الإطمئنان.

وحينئذٍ يكون مقتضىٰ المفهوم عدم وجوب التبيّن في خبر العادل لكونه مفيداً للإطمئنان بنفسه، ومقتضىٰ التعليل هو وجوب التبيّن، أعني: تحصيل الإطمئنان في خبر الفاسق الغير المفيد للإطمئنان بنفسه، ولايشمل خبر العادل حتىٰ يعارض المفهوم.

فأوجب الله تعالىٰ التبيّن في خبر الفاسق فقط؛ لعدم كونه مفيداً للإطمئنان بنفسه، فوجب فيه تحصيله من الخارج بالتبيّن، فيكون معنىٰ الآية الشريفة ـ حينئذٍ ـ: إن جاءكم

بالمفهوم علىٰ حجّيّة خبر العادل المفيد للإطمئنان غير محتاج إليه، إذ المنطوق علىٰ هذا التقرير يدل علىٰ حجّيّة كل ما يفيد الإطمئنان كما لايخفىٰ، فيثبت اعتبارُ مرتبة خاصّة من مطلق الظّن.

ثمّ إنّ المحكيّ عن بعضٍ منعُ دلالة التعليل علىٰ عدم جواز الإقدام علىٰ ما هو مخالف للواقع، بأنّ المراد بالجهالة: السفاهة وفعلُ ما لا يجوز فعله، لا مقابل العلم، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[1].ولو كان المرادُ الغلطَ في الإعتقاد لمَا جاز الإعتماد

فاسق بنبأ يجب عليكم تحصيل الإطمئنان؛ لئلّا تصيبوا قوماً بجهالة، أي: لئلّا تفعلوا فعلاً بدون الإطمئنان فتندموا.

وبالجملة، إذا كان المراد من التبيّن تحصيل الإطمئنان، وكان المراد من الجهالة عدم الإطمئنان، لكان خبرالعادل خارجاً عن التعليل؛ لأنّ خبر العادل مفيد للإطمئنان، فالعمل به لم يكن عن جهالة أو فعلاً بدون الإطمئنان فلا يشمله حتىٰ يتحقّق التعارض.

(لكنّك خبير بأنّ الاستدلال بالمفهوم علىٰ حجّية خبر العادل المفيد للإطمئنان غير محتاج إليه...إلىٰ آخره)، وحاصل كلام المصنّف ﷺ في المقام هو: أنّ حمل التبيّن بالمعنىٰ الأعمّ المذكور الشامل للإطمئنان، وإن كان يدفع الإشكال علىٰ المفهوم كما تقدم دفعه مفصلاً، إلّا أنّ حجّية خبر العادل حينئذٍ تكون بالمنطوق لا بالمفهوم، وذلك؛ لأنّ مفاد آية النبأ هو تحصيل الإطمئنان بالتبيّن في خبر الفاسق، وهو موجود في خبر العادل، فلايحتاج العمل به إلىٰ تحصيل الإطمئنان، بل تحصيل الإطمئنان في خبره تحصيل لما هو حاصل، وهو محال.

فمنطوق الآية يدل علىٰ حجّية كل ما يفيد الاطمئنان كخبر العادل، فيثبت به اعتبار مرتبه خاصة من مطلق الظن، فاتّضح من هذا البيان دلالة الآية بالمنطوق علىٰ حجّية خبر العادل، فلا يبقىٰ مجال لما قيل: من أنّ كون المنطوق دالاً علىٰ اعتبار خبر العادل ـ يكون ـ محلّاً للنظر، فتأمّل.

(ثمّ إنّ المحكيّ عن بعضٍ منع دلالة التعليل علىٰ عدم جواز الإقدام علىٰ ماهو مخالف

---

(١) الحجرات: ٦.

علىٰ الشهادة والفتوىٰ.

وفيه ـ مضافاً إلىٰ كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة ـ: إنّ الإقدام علىٰ مقتضىٰ قول الوليد

للواقع ...إلىٰ آخره) والغرض من هذا الكلام هو دفع الإشكال علىٰ المفهوم بعموم التعليل بوجه آخر، فيكون جواباً ثانياً عن الإشكال المذكور.

وحاصله: إنّ الجهالة المذكورة في الآية وإن كانت ظاهرة بمعنىٰ عدم العلم؛ لأنّها من الجهل المقابل للعلم إلّا أنّها في الآية لم تكن بمعنىٰ الجهل، بل تكون بمعنىٰ السفاهة، وهي فعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء.

فيرجع مفاد الآية إلىٰ أنّ العمل بخبر الفاسق من دون تبيّن يكون من أفعال السفهاء، فيجب التبيّن فيه لئلّا يكون العمل به عن سفاهة، فيكون المفهوم: إنّ العمل بخبر العادل لا يعدّ عند العقلاء عملاً عن السفاهة وإن لم يتبيّن أصلاً، فيكون حجّة من دون التبيّن بمقتضىٰ المفهوم.

والشاهد علىٰ كون المراد من الجهالة هو السفاهة ـ أولاً ـ هو قوله تعالىٰ: ﴿فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُم نَادِمِينَ﴾؛ لأنّ الوقوع في الندم يكون في العمل عن سفاهة لا في العمل عن جهل، فإنّ أعمال الناس يومياً تكون أكثرها عن جهل ولا ندامة فيها.

فالتعليل لا يشمل خبر العادل؛ لأنّ العمل بخبر العادل لا يكون سفاهة فيرتفع التعارض والتنافي بين المفهوم والتعليل.

والشاهد الثاني علىٰ أنّ المراد من الجهالة هو السفاهة، ما أشار إليه بقوله:

(**ولو كان المرادُ الغلطَ في الإعتقاد لَمَا جاز الإعتماد علىٰ الشهادة والفتوىٰ**)، أي: لو كان المراد من الجهالة عدم العلم لكان مقتضىٰ التعليل هو المنع عن العمل بكل ما لا يفيد العلم.

فحينئذٍ لا يجوز الاعتماد علىٰ الشهادة والفتوىٰ؛ لأنّ الشهادة لا تفيد العلم للحاكم، كما أنّ الفتوىٰ لا توجب العلم للمقلّد، فيلزم كونهما غير حجّتين مع إنّهما حجّتان إجماعاً، فنكشف أنّ الجهالة تكون بمعنىٰ السفاهة، لأنّ العمل بهما لا يكون سفاهة، فيكون كل واحدة منهما حجّة.

نعم، يكون المراد من التبيّن ما هو الظاهر فيه من تحصيل العلم.

لم يكن سفاهةً قطعاً، إذ العاقل، بل جماعةٌ من العقلاء لا يقدمون علىٰ الأُمور من دون وثوق بخبر المخبر بها، فالآية تدلّ علىٰ المنع عن العمل بغير العلم، لعلّةٍ هي كونه في معرض المخالفة للواقع.

وأمّا جوازُ الإعتماد علىٰ الفتوىٰ والشهادة فلا يجوز القياسُ بها، لما تقدّم في توجيه كلام ابن قبة، من أنّ الإقدام علىٰ ما فيه مخالفة الواقع أحياناً قد يحسن لأجل الإضطرار إليه وعدم وجود الأقرب إلىٰ الواقع منه كما في الفتوىٰ، وقد يكون لأجل مصلحة تزيد علىٰ مصلحة إدراك الواقع، فراجع.

(وفيه ـ مضافاً إلىٰ كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة ـ: إن الإقدام علىٰ مقتضىٰ قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً ...إلىٰ آخره) وقد أجاب المصنّف‌ عن هذا الوجه.

أولاً: بأنّ حمل الجهالة علىٰ السفاهة يكون من حمل اللفظ علىٰ خلاف ظاهره؛ لأنّ ظاهر لفظ الجهالة هو عدم العلم لا السفاهة، مضافاً إلىٰ أنّ حمل اللفظ علىٰ خلاف الظاهر لا يصح إلّا بقرينة، وهي منتفية.

وأجاب ثانياً بما حاصله: إنّ التعليل لو دل علىٰ المنع عن العمل بالخبر بملاك كونه سفهياً، فلا يدل علىٰ المنع عن العمل بخبر الفاسق المفيد للوثوق الذي لم يكن العمل به سفهياً، فيختصّ وجوب التبيّن بقسم من خبر الفاسق الذي لايفيد الوثوق فيكون العمل به سفهياً، فيكون الدليل أخصّ من المدّعىٰ، إذ المدّعىٰ هو عدم حجّية خبر الفاسق مطلقاً، ولا يمكن الاستدلال بنفي حجّية الخاص علىٰ نفي حجّية العام.

ثمّ إنّ الشاهد علىٰ أنّ العمل بخبر الفاسق مطلقاً لا يكون سفهياً، هو إقدام النبي ﷺ علىٰ مقتضىٰ قول الوليد، كما ورد في شأن نزول الآية، أن النبي ﷺ همَّ وقصد أن يغزو بني المصطلق فنزلت الآية الشريفة.

فلا يصح ـ حينئذٍ ـ حمل الجهالة علىٰ السفاهة، فيكون المراد منها عدم العلم، فيبقىٰ إشكال التعارض بين المفهوم والتعليل علىٰ حاله؛ لأنّ التعليل يدل علىٰ منع العمل بغير العلم عادلاً كان المخبر أو فاسقاً.

قوله: (وأمّا جواز الإعتماد علىٰ الفتوىٰ والشهادة، فلا يجوز القياس ...إلىٰ آخره) دفع لما تقدّم من الإشكال الوارد علىٰ الفتوىٰ والشهادة، علىٰ تقدير أن يكون المراد من الجهالة

فالأَوْلىٰ لِمَنْ يريد التفصّي عن هذا الإيراد التشبّثُ بما ذكرنا، من أنّ المراد بالتبيّن تحصيلُ الإطمئنان، وبالجهالة الشكّ أو الظنّ الإبتدائي الزائل بعد الدقة والتأمّل، فتأمّل.

ففيها إرشاد إلىٰ عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وإن حصل منه الإطمئنانُ؛ لأنّ الإطمئنان الحاصل من الفاسق يزول بالإلتفات إلىٰ فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وإن كان

عدم العلم؛ إذ التعليل يدل علىٰ عدم اعتبارهما ـ أيضاً ـ لعدم كونهما مفيدين للعلم مع أنّهما ممّا لا شكّ في اعتبارهما، فيمكن أن يقال: باعتبار خبر العادل ـ أيضاً ـ قياساً عليهما.

وأجاب المصنّف‌ﷺ بما حاصله: إنّه لا يجوز قياس خبر العادل بهما؛ لأنّهما قد خرجتا عمّا دلّ علىٰ المنع، ومنه عموم التعليل بما دلّ علىٰ اعتبارهما ، فقد خصّص عموم التعليل بما دل علىٰ اعتبارهما، وهذا بخلاف خبر العادل المستفاد اعتباره من المفهوم الذي يكون مع عموم التعليل في كلام واحد، فلايجوز تخصيص عموم التعليل به كما تقدم، بل الأمر بالعكس، أي: عموم التعليل يكون قرينة علىٰ عدم ثبوت المفهوم من الأول.

ثمّ إنّ ما ذكر في شرح هذا الكلام يكون أنسب بالمقام ممّا ذكره الاعتمادي ـ دام عزّه الشريف ـ فراجع.

(فالأَوْلىٰ لِمَن يريد التفصّي عن هذا الإيراد التشبّث بما ذكرنا ... إلىٰ آخره).

يقول المصنّف‌ﷺ: من يريد التفصّي عن الإشكال الثاني، وهو تعارض المفهوم والتعليل، فله أن يتمسّك بما ذكرنا من أنّ المراد بالتبيّن هو تحصيل الإطمئنان، وبالجهالة الشكّ أو الظنّ الإبتدائي الزائل بعد الدقة، فالتعليل لا يشمل خبر العادل؛ لأنّه يوجب الإطمئنان، فيرتفع التعارض بين المفهوم والتعليل.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ ما تقدّم من أنّه إذا كان المراد بالتبيّن تحصيل الإطمئنان، لكان اعتبار خبر العادل بالمنطوق من دون حاجة إلىٰ المفهوم.

قوله: **(ففيها إرشاد إلىٰ عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره ...إلىٰ آخره)** دفع لما يمكن أن يرد من الإشكال، وملخّصه: إنّه إذا كان التبيّن بمعنىٰ الإطمئنان، والجهالة بمعنىٰ عدم الإطمئنان؛ لَمَا صحّ الأمر بالتبيّن في مطلق خبر الفاسق؛ لأنّ خبر الفاسق قد يوجب الإطمئنان، ومقتضىٰ الآية هو جواز العمل بكل خبر يوجب الإطمئنان، فاسقاً كان المخبر أم عادلاً، فلا وجه بالتبيّن في خبر الفاسق علىٰ نحو المطلق.

متحرّزاً عن الكذب، ومنه يظهر الجوابُ عمّا ربّما يقال: من أنّ العاقل لا يقبل الخبر من دون إطمئنان بمضمونه، عادلاًكان المخبر أو فاسقاً، فلا وجه للأمر بتحصيل الإطمئنان في الفاسق، وأمّا ما أُورد علىٰ الآية ـ بما هو قابل للذّبّ عنه ـ فكثيرٌ:

منها: معارضةُ مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، والنسبة عموم من وجه. فالمرجع إلىٰ أصالة عدم الحجّية.

وأجاب المصنّف‌ؒ عن هذا الإشكال بقوله: (ففيها)، أي: الآية (إرشاد ...إلىٰ آخره)، وحاصل دفع الإشكال:

إنّ في الآية إرشاداً إلىٰ الفرق بين العادل والفاسق، وعدم جواز مقايسة الفاسق بالعادل، وحاصل الفرق هو عدم الاعتماد بخبر الفاسق من دون التبيّن، وإن كان قد يوجب الإطمئنان؛ لأنّ الإطمئنان الحاصل منه يزول بالإلتفات إلىٰ فسقه وعدم مبالاته، فيجب تحصيل الإطمئنان المستقر من الخارج.

فالآية إرشاد وإشارة إلىٰ وجوب التبيّن فيه مطلقاً، إمّا لعدم حصول الإطمئنان منه أو زواله بعد الحصول، وهذا بخلاف خبر العادل حيث يحصل منه الإطمئنان المستقر الثابت خصوصاً عند الالتفات إلىٰ عدالته.

(**ومنه يظهر الجوابُ عمّا ربّما يقال: من أنّ العاقل لا يقبل الخبر من دون إطمئنان**)، وممّا ذكرنا ـ من عدم جواز الاعتماد علىٰ خبر الفاسق وإنْ كان موجباً للإطمئنان؛ لعدم كونه مستقراً ـ يظهر ويتضح الجواب عمّا يقال: من أنّ الأمر بالتبيّن بمعنىٰ الإطمئنان لغو؛ لأن العاقل لايقبل الخبر ولايعمل به مالم يحصل منه الإطمئنان، سواء كان المخبر فاسقاً أو عادلاً.

فحكم العقل يكون كافياً في تحصيل الإطمئنان فلا حاجة إلىٰ الأمر به، ولابدّ أن يكون المراد من التبيّن هو تحصيل العلم، والمراد من الجهالة عدم العلم، حفظاً لكلام الحكيم عن اللغوية، وحينئذٍ يصحّ الأمر بالتبيّن في خبر الفاسق. وقد تقدّم الجواب فلا حاجة إلىٰ ذكره ثانياً.

هذا تمام الكلام في الإشكال علىٰ آية النبأ، الذي لا يمكن الذبّ عنه عند المصنّف‌ؒ.

ثم يبدأ ببيان ما أُورد علىٰ الآية بما يكون قابلاً للجواب فيقول: (**وأمّا ما أُورد علىٰ الآية**

وفيه: أنّ المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقاً من تلك الآيات، فيتعيّن تخصيصُها، بناءً علىٰ ماتقرّر من أنّ ظهورَ الجملة الشرطيّة في المفهوم أقوىٰ من ظهور العامّ في العموم. وأمّا منعُ ذلك فيما تقدّم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم فلما عرفتَ من منع ظهور الجملة الشرطيّة المعلّلة بـالتعليل الجـاري، في صورتيْ وجود الشرط وإنتفائه في إفادة الإنتفاء عند الانتفاء، فراجع.

ـ بما هو قابل للذبّ عنه ـ فكثير، منها: **معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية)** وتـقريب الإشكال ـ بكون مفهوم الآية معارضاً للآيات الناهية ـ ويتضح بعد تقديم مقدمة وهي:

إنّ النسبة بينهما هي عموم من وجه، حيث يكون مقتضىٰ المفهوم حجّية خبر العادل مطلقاً، أي: سواء كان مفيداً للعلم أو الظن، ويكون مفاد الآيات الناهية عدم حجّية الظن مطلقاً، سواء حصل من خبر العادل أو من غيره.

فمادة الافتراق، من جانب المفهوم: هو خبر العادل المفيد للعلم، ومن جانب الآيات النـاهية: هـو خـبر الفـاسق، ومـادة الاجـتماع: هـو خـبر العـادل الظـنّي، فـيحكم بتساقطهما، ويرجع إلىٰ أصالة حرمة العمل بغير العلم، كما أشار إليه بقوله: **(فالمرجع إلىٰ أصالة عدم الحجّية، وفيه: أنّ المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقاً من تلك الآيات ...إلىٰ آخره).**

*وحاصل جواب المصنّف*ﷺ عن هذا الإشكال، يرجع إلىٰ ردّ كون النسبة عـموماً مـن وجه، بل هي عموم مطلق، ويكون المفهوم أخـصّ مـن الآيـات النـاهية، فـحينئذٍ يـتعيّن تخصيص الآيات بالمفهوم بمقتضىٰ الجمع العرفي، كما قيل: الجمع مهما أمكن أوْلىٰ من الطرح.

وأمّا بيان كون النسبة عموماً مطلقاً لا من وجه، فقد أشار إليه بـقوله: إنّ المـراد بـالنبأ في المنطوق هو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، أعني: الخبر الذي يحتمل الصدق والكذب، فيكون الخبر العلمي خارجاً عن المنطوق والمفهوم، فتنقلب النسبة بين المفهوم والآيات الناهية إلىٰ العموم المطلق، فيجري فيه حكم قاعدة حمل العـام عـلىٰ الخـاص، وجـعله مخصّصاً له.

قوله: **(وأمّا منع ذلك فيما تقدّم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المـفهوم فـلما**

وربّما يتوهّم أنّ للآيات الناهية جهة خصوص، إمّا من جهة اختصاصها بصورة التمكّن من العلم، وإمّا من جهة اختصاصها بغير البيّنة العادلة وأمثالها ممّا خرج عن تلك الآيات قطعاً.

عرفت من منع ظهور الجملة الشرطيّة ...إلىٰ آخره) دفع لما يقال: من أنّ تخصيص عموم الآيات الناهية في المقام بالمفهوم ينافي ما تقدّم من منع تخصيص عموم التعليل بالمفهوم، بل التعليل قدّم عليه.

ودفع هذا التوهّم يتضح بعد بيان الفرق بين ما تقدم من تقديم عموم التعليل علىٰ المفهوم وبين المقام، وهو أنّ التعليل فيما تقدم كان مانعاً عن تحقّق المفهوم، فعدم تخصيص عموم التعليل بالمفهوم كان لأجل عدم ثبوت المفهوم أصلاً، وهذا بخلاف المقام، حيث يكون المفهوم ثابتاً؛ لأن الآيات الناهية لاتمنع عن ثبوت المفهوم لكونها منفصلة عنه، فيكون تخصيص الآيات الناهية بالمفهوم الموجود بمقتضىٰ الجمع العرفي.

(**وربّما يتوهّم أنّ للآيات الناهية جهة خصوص** ...إلىٰ آخره) بأن تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فيكون هذا التوهّم راجعاً إلىٰ أصل الإشكال، حيث كان مبنياً علىٰ كون النسبة بين المفهوم والآيات الناهية، عموماً من وجه.

وملخّص التوهّم: أنّه يمكن أن ترجع النسبة بينهما إلىٰ العموم من وجه بالتزام الخصوصية في الآيات الناهية، من إحدىٰ جهتين:

الأولىٰ: هي اختصاصها بصورة التمكّن من العلم وكون باب العلم منفتحاً، فيكون مفاد الآيات ـ حينئذٍ ـ حرمة العمل بالظن في صورة التمكّن من العلم وانفتاح باب العلم، فترجع النسبة بينهما ـ حينئذٍ ـ إلىٰ العموم من وجه؛ لاجتماعهما في خبر العادل الظنّي في صورة التمكّن من العلم، إذ مقتضىٰ المفهوم هو الحجّية، ومقتضىٰ الآيات الناهية هو الحرمة وعدم الحجّية، والافتراق من جانب الآيات خبر الفاسق، ومن جانب المفهوم خبر العادل الظنّي حال عدم التمكّن من العلم والانسداد.

والجهة الثانية: هي اختصاص الآيات الناهية بغير البيّنة العادلة والفتوىٰ، فيكون مفادها ـ حينئذٍ ـ حرمة العمل بغير البيّنة والفتوىٰ من سائر الظنون، سواء حصلت من خبر العادل أو الفاسق.

ويندفع الأوّل ـ بعد منع الاختصاص ـ بأنّه يكفي المستدلّ كونُ الخبر حجّةً بالخصوص عند الانسداد.

والثاني: بأنّ خروج ما خرج من أدلّة حرمة العمل بالظنّ لا يوجب جهة عموم في المفهوم، لأنّ المفهوم ـ أيضاً ـ دليلٌ خاصّ، مثل الخاصّ الذي خصّص أدلّة حرمة العمل

ومفاد المفهوم هو حجّية خبر العادل، بيّنة كانت أو رواية، فترجع النسبة بينهما إلىٰ العموم من وجه؛ لاجتماعهما في خبر العادل الظنّي في نقل الرواية وافتراق الآيات في خبر الفاسق والمفهوم في البينة مثلاً، فيتعارضان في مادة الإجتماع ويتساقطان، ويرجع إلىٰ أصالة حرمة العمل وعدم الحجّية.

وبالجملة، إنّ التوهّم المذكور يكون مبنياً علىٰ أحد أمرين علىٰ نحو منع الخلوّ، وقد أشار المصنّف‏ إلىٰ الجواب عنه من الجهة الأُولىٰ بقوله: (**ويندفع الأول ـ بعد منع الاختصاص ـ بأنه يكفي المستدلّ كونُ الخبر حجّةً بالخصوص عند الانسداد**)، وحاصل الجواب يرجع إلىٰ وجهين:

الوجه الأول: هو منع اختصاص الآيات الناهية بصورة الانفتاح والتمكّن من العلم؛ لأنّها غير مقيّدة بصورة التمكّن منه، بل هي مطلقة تشمل بإطلاقها صورة التمكّن وغيرها، فالنسبة بينها وبين المفهوم حينئذٍ هي العموم المطلق، فيكون المفهوم مخصّصاً لها.

والوجه الثاني: هو أنّ غرض المستدل بالمفهوم هو حجّية خبر الواحد في الجملة، أي: ولو عند الانسداد، وقد سلّم المتوهّم حجّيته عند الانسداد، وهذا المقدار يكفي في إثبات ما هو المطلوب.

(**والثاني: بأنّ خروج ما خرج من أدلّة حرمة العمل بالظنّ لا يوجب جهة عموم في المفهوم**) ويندفع التوهّم من الجهة الثانية بأنّ اختصاص الآيات الناهية بغير البيّنة وأمثالها، وخروج البينة ونحوها منها لا يوجب جهة خصوص فيها وجهة عموم في المفهوم حتىٰ ترجع النسبة إلىٰ العموم من وجه، ويتضح ذلك بعد تقديم مقدمة، وهي:

إنّه إذا كان هناك عامّ وخاصّان لوجبت ملاحظة نسبتهما مع العام عرضاً وفي مرتبة واحدة، مع قطع النظر عن تخصيص العام بأحدهما أولاً، ثمّ تخصيصه بالآخر، إذ التخصيص كذلك ـ كما يأتي توضيحه في المثال المذكور في المتن ـ وإن كان قد يوجب

بالظّن، فلا يجوز تخصيص العامّ بأحدها أوّلاً، ثمّ ملاحظة النّسبة بين العامّ بعد ذلك التخصيص وبين الخاصّ الأخير، فإذا ورد: أكرم العلماء، ثمّ قام الدليلُ علىٰ عدم وجوب إكرام جماعة من فسّاقهم، ثمّ ورد دليل ثالث علىٰ عدم وجوب إكرام مطلق الفسّاق منهم؛ فلا مجال لتوهّم تخصيص العامّ بالخاصّ الأوّل أوّلاً، ثمّ جعل النسبة بينه وبين الخاصّ الثاني عموماً من وجه، وهذا أمر واضح نبّهنا عليه في باب التعارض.

ومنها: إنّ مفهوم الآية لو دل علىٰ حجّيّة خبر العادل لدلّ علىٰ حجّية الإجماع الذي أخبر به السيّد المرتضىٰ وأتباعه، من عدم حجّية خبر العادل؛ لأنّهم عدولٌ أخبروا بحكم

انقلاب النسبة بين العام والخاص الثاني إلىٰ العموم من وجه، ولكن لا يجوز لحاظ النسبة علىٰ نحو ترتيب طولي، بل يجب لحاظها دفعة وعرضاً لكونهما في مرتبة واحدة.

فإذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك أنّ النسبة بين كل واحد من الخاص والعام تبقىٰ علىٰ حالها، ولا تتغيّر أصلاً، وانقلاب النسبة وتغييرها يكون مبنياً علىٰ لحاظها طولياً، ولكننا قلنا في المقدمة بوجوب ملاحظة النسبة دفعة وعرضاً.

فما ذكره المتوهّم مبنيٌّ علىٰ ملاحظة النسبة مرتبة وطولاً، إذ ـ حينئذٍ ـ تلاحظ النسبة ـ أولاً ـ بين أدلة حجّية البيّنة والآيات الناهية فتخصّص بها، ثمّ تلاحظ النسبة ـ ثانياً ـ بين المفهوم والآيات حال كونها غير شاملة للبيّنة ونحوها، فتكون النسبة ـ حينئذٍ ـ عموماً من وجه، كما في المثال المذكور في المتن: إذا ورد عام كقول المولىٰ: أكرم العلماء، ثمّ ورد المنع عن إكرام جماعة منهم، كالفسّاق من النحويين مثلاً، ثمّ ورد المنع ـ ثانياً ـ عن إكرام مطلق الفساق من العلماء، وخصّص العامّ بالخاصّ الأول، وخرج الفساق من النحويين منه، ثمّ تلاحظ النسبة بين فسّاق مطلق العلماء، وبين العام غير الشامل لفساق النحويين منهم، لانقلبت النسبة إلىٰ العموم من وجه؛ لاجتماعهما في الفساق غير النحويين، وافتراق العام في العدول من العلماء، وافتراق الخاص الثاني في الفساق النحويين منهم، ولكن ملاحظة النسبة طولاً تكون باطلة؛ لكونها مستلزمة للترجيح من دون مرجّح، فما ذكره المتوهّم من لحاظ النسبة طولاً يكون باطلاً، فلابدّ من ملاحظة النسبة دفعة واحدة، وتكون النسبة ـ حينئذٍ ـ عموماً مطلقاً لا من وجه.

(ومنها: إنّ مفهوم الآية لو دلّ علىٰ حجّية خبر العادل لدلّ علىٰ حجّية الإجماع الذي

الامام عليه السلام، بعدم حجّية الخبر.

وفسادُ هذا الإيراد أوضحُ من أن يبيّن، إذ بعد الغضّ عمّا ذكرنا سابقاً في عدم شمول آية النبأ للإجماع المنقول، وبعد الغضّ عن أنّ إخبار هؤلاء مُعارضٌ بإخبار الشيخ رحمه الله، نقول: إنّه لا يمكن دخولُ هذا الخبر تحت الآية.

أمّا أوّلاً: فلأنّ دخوله يستلزم خروجه؛ لأنّه خبرُ العادل فيستحيل دخوله.

ودعوىٰ أنّه لا يعمّ نفسه مدفوعةٌ بأنّه وإن لا يعمّ نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه، إلّا

أخبر عنه السيد المرتضىٰ ...إلىٰ آخره) ويمكن تقريب هذا الإشكال بقياس استثنائي، وهو أنّه لو دلّ مفهوم الآية علىٰ حجّية خبر العادل لدلّ علىٰ حجّية إجماع السيّد علىٰ عدم حجّية خبر الواحد، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، والملازمة واضحة؛ لأنّ إخبار السيّد بالإجماع يكون خبر العادل، فيشمله مفهوم الآية. وبطلان التالي ـ أيضاً ـ واضح؛ لأن حجّية خبرالواحد قد ثبتت بالأدلة الأربعة.

وقد أجاب عنه المصنّف رحمه الله بوجوه:

والوجه الأول: يرجع إلىٰ ردّ الملازمة في القياس المذكور، وإنتفاء الملازمة تارة يكون مع ثبوت المقدّم والتالي، وأخرىٰ بانتفاء أحد طرفي الشرطية، أي: المقدّم أو التالي، وإنتفاؤها في المقام يكون بإنتفاء التالي؛ لأن مفهوم الآية لا يشمل الإجماع المنقول، كما تقدّم في بحث الإجماع: من أنّ الأدلة تدل علىٰ حجّية خبر الواحد الحسّي لا الحدسي، والإجماع إخبار عن حدس.

والوجه الثاني: إنّ إخبار السيد عن الإجماع معارض بإخبار الشيخ رحمه الله عن الإجماع، والترجيح مع إخبار الشيخ رحمه الله؛ لأنه مؤيّد بالشهرة كما تقدّم.

والوجه الثالث: لا يمكن دخول خبر السيد بالإجماع في مفهوم الآية؛ لأنّه مستلزم للخروج، وما يلزم من دخوله خروجه كما يلزم من وجوده عدمه يكون محالاً وباطلاً، ووجه الإستلزام: إنّ السيد قد أخبر عن الإمام عليه السلام تضمّناً، أو إلتزاماً بعنوان الإجماع بعدم حجّية خبر العادل الظنّي، ثمّ خبره هذا خبر العادل الظنّي، فلا يكون حجّة بنفس هذا الخبر، فيخرج عن مفهوم الآية بعد دخوله، فيلزم من حجّية خبر السيد رحمه الله عدم حجّيته، وتقدّم أنّ ما يلزم من وجوده عدمه يكون محالاً وباطلاً.

أنّه يعلمُ أن الحكم ثابتٌ لهذا الفرد أيضاً، للعلم بعدم خصوصيّة مخرجه له عن الحكم. ولذا لو سألنا السيّد عن أنّه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه؟ فيقول: لا.

وأمّا ثانياً: فلو سلّمنا جواز دخوله، لكن نقول: إنّه وقع الإجماع على خروجه من النافين بحجّيّة الخبر ومن المثبتين، فتأمّل.

وأمّا ثالثاً: فلدوران الأمر بين دخوله وخروج ما عداه وبين العكس، ولا ريبَ أنّ

(**ودعوىٰ أنّه لا يعمّ نفسة مدفوعةٌ...إلىٰ آخره**)، أي: إنّ المحذور المذكور يلزم علىٰ تقدير شمول خبر السيد﵀ نفسه، فيمكن أن يقال: إنّه لا يشمل نفسه فلا يلزم المحذور، ووجه عدم الشمول: إنّ اللفظ له وجود خارجي، كقولك: زيد قائم، والمعنىٰ له وجود ذهني، أي: يتصوره المتكلم قبل التكلم باللفظ، فكيف يشمل اللفظ نفسه؟!.

وبالجملة، إنّ المحذور مبنيٌّ علىٰ شمول اللفظ نفسه، ولا يشمل، فلا يلزم المحذور، وحاصل الدفع: إنّ اللفظ وإن كان لا يشمل نفسه إلّا أنّ المناط عام فيشمل نفسه باعتبار المناط، فالحكم بعدم الحجّية يجري في خبر السيد بتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية.

(**وأمّا ثانياً: فلو سلّمنا جواز دخوله، لكن نقول: إنه وقع الإجماع علىٰ خروجه**) وهذا راجع إلىٰ ما تقدّم من لزوم المحذور من دخول خبر السيد في المفهوم.

فيقول المصنّف﵀: لو سلّمنا عدم لزوم المحذور وجواز دخول إخبار السيد بالإجماع في المفهوم، لكنّ الإجماع قد قام علىٰ خروجه عن المفهوم من النافين والمثبتين.

أمّا من النافين فلفرض نفيهم حجّية أخبار الآحاد مطلقاً ، فيشمل خبر السيد، وأمّا المثبتون فلابدّ لهم من القول بعدم حجّية إخبار السيد بالإجماع؛ لأنّهم يقولون بحجّية أخبار الآحاد.

(**فتأمّل**) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ دعوىٰ الإجماع علىٰ خروج خبر السيد عن مفهوم الآية وعدم حجّيته تكون من دعوىٰ الإجماع في موضوع شخصي، وهو خروج خبر السيد﵀ وعدم حجّيته، فليس هذا الإجماع إجماعاً مصطلحاً، إذ الإجماع المصطلح عندهم: هو الإتفاق علىٰ حكم من الأحكام.

(**وأمّا ثالثاً: فلدوران الأمر بين دخوله وخروج ماعداه وبين العكس ...إلىٰ آخره**) ويدور الأمر بين دخول خبر السيد في المفهوم والحكم بحجّيته، وخروج ماعداه من أخبار

العكسَ متعيّنٌ، لا لمجرّد قبح انتهاء التخصيص إلىٰ الواحد، بل لأنّ المقصود من الكلام ـ حينئذٍ ـ ينحصر في بيان عدم حجّيّة خبر العادل.

ولا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ علىٰ عموم حجّيّة خبر العادل قبيحٌ في

العدول، والحكم بعدم حجّيتها وبين العكس، أي: دخول أخبار غير السيد من أخبار العدول في المفهوم، والحكم بحجّيتها دون خبر السيد، ولا يمكن الجمع بينهما للتنافي، فلابدّ من إخراج أحدهما من المفهوم دفعاً للتناقض، حيث يقول المصنّف: (أنّ العكسَ متعيّنٌ) أي: دخول سائر أخبار العدول في المفهوم، وإخراج خبر السيد عنه يكون متعيّناً (لا لمجرّد قبح انتهاء التخصيص إلىٰ الواحد) تعيّن العكس، أي: إخراج خبرالسيد عن المفهوم لم يكن من جهة واحدة وهي لزوم الاستهجان من جهة انتهاء التخصيص إلىٰ الواحد، بل يلزم الاستهجان من جهتين:

الأولىٰ: ما تقدّم من لزوم الاستهجان من جهة تخصيص العام إلىٰ الواحد بحسب المعنىٰ وإن لم يكن تخصيصاً مصطلحاً؛ لأنّه يكون بإلّا أو غيرها من أدوات الإخراج، وتخصيص العام إلىٰ الواحد قبيح ومستهجن جزماً، كقولك: أكلت كلَّ رمّان في البستان، وقد أكلت مثلاً واحداً من الرمّان.

وكذلك في المقام؛ قال تعالىٰ: ﴿إِنْ جَاءَكُم فاسِقٌ بِنَبإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1]، فأخرج بالاستثناء جميع أخبار العدول من المفهوم، إلّا خبر السيد، وكان المقصود من المفهوم هو خبر السيد فقط، وهو قبيح ومستهجن.

الجهة الثانية: وهي بيان المقصود بلفظ دال علىٰ نقيض المقصود، وأداء المقصود ـ كذلك ـ يكون قبيحاً ومستهجناً، وبيان ذلك في المقام:

إنّ المقصود ـ حينئذٍ ـ من مفهوم الآية هو عدم حجّية أخبار العدول، وقد أفاده بمفهوم الآية الدالّ علىٰ حجّية أخبار العدول، فمفاد المفهوم: إنّ خبر العادل حجّه، وأُريد بخبر العادل خبر السيد الدالّ علىٰ عدم الحجّية.

فالحاصل من مفهوم الآية هو: بيان عدم الحجّية باللفظ الدالّ علىٰ الحجّية، وهو قبيح

---

(١) الحجرات: ٦.

الغاية وفضيحٌ إلىٰ النهاية، كما يُعلَمُ من قول القائل: صدّق زيداً في جميع ما يُخبِرُك، فأخبرك زيدٌ بألف من الأخبار، ثم أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: صدّق ... إلىٰ آخره، خصوص هذا الخبر.

وقد أجاب بعضُ من لا تحصيل له: بأنّ الإجماع المنقول مظنون الاعتبار، وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار.

ومستهجن، وقد أشار المصنّف‌ﷺ إليه بقوله: (ولا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود) وهو عدم حجّية خبر العادل (بما يدلّ) علىٰ عموم حجّية (خبر العادل) وهو نقيض المطلوب، بل التعبير الصحيح في أداء هذا المقصود منطوق الآية بأن يقول: إن جاءكم عادل بنبأ فتبيّنوا.

وبالجملة، لا يصحّ أن يكون المراد من المفهوم الدالّ علىٰ حجّية خبر العادل منحصراً في خبر السيد الدالّ علىٰ عدم حجّية خبر العادل؛ لأنّه قبيح، كما يعلم قبحه من قول القائل: صدّق زيداً في جميع ما يخبرك، فأخبرك زيد بألف خبر، ثمّ أخبرك بكذب جميعها.

فأراد القائل من قوله: صدّق زيداً خصوص هذا الخبر الأخير من زيد، فكان مقصوده في الحقيقة هو عدم تصديق زيد في أخباره، كما هو مقتضىٰ خبره الأخير الذي أراد القائل تصديقه فقط، فقد عبّر عن مقصوده باللفظ الدالّ علىٰ نقيض المطلوب، وكان الصحيح أن يقول: لا تصدّق زيداً فيما يخبرك، لا صدّق زيداً في جميع مايخبرك؛ فالتعبير الثاني الدالّ علىٰ نقيض المطلوب مكان التعبير الأول الدال علىٰ المقصود بالصراحة قبيح جداً.

(وقد أجاب بعض من لا تحصيل له: بأنّ الإجماع مظنون الاعتبار، وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار)

الظاهر من هذا الجواب هو تعارض الإجماع وظاهر الكتاب، أي: مفهوم الآية، فأجاب: بأنّ الإجماع المنقول مظنون الاعتبار، وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار، فلا يقاوم ماهو مظنون الاعتبار ظاهر الكتاب.

ولابدّ أولاً من تصوير التعارض، ثمّ بيان فساد هذا الجواب.

أمّا تقريب التعارض فيمكن أن يقال: مفهوم الآية يدل علىٰ أنّ خبر الواحد حجّة، وخبر السيد بالإجماع يدلّ علىٰ عدم حجّيته، فيتعارضان.

ومنها: أنّ الآية لا تشمل الإخبار مع الواسطة؛ لانصراف النبأ إلىٰ الخبر بلا واسطة، فلا يعمّ الروايات المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام، لاشتمالها علىٰ وسائط.

وضعف هذا الإيراد علىٰ ظاهره واضحٌ؛ لأنّ كلّ واسطة من الوسائط إنّما يخبر خبراً بلا واسطة، فإنّ الشيخ رحمه الله، إذا قال: «حدّثني المفيد، قال: حدثني الصدوق، قال: حدّثني أبي، قال: حدّثني الصفّار، قال: كتبتُ إلىٰ العسكريّ عليه السلام بكذا» فـإنّ هـناك أخـباراً مـتعدّدة بـتعدّد الوسائط.

والوجه في فساد هذا الجواب:

أولاً: أنّه ليس مرتبطاً بما ادّعاه المستشكل أصلاً؛ لأنّه لم يدّعِ التعارض أصلاً، حتىٰ يقال: بأنّ الإجماع مظنون الاعتبار لا يقاوم ما هو مقطوع الاعتبار، بل التعارض لا يعقل بين الإجماع المنقول المدلول لمفهوم الآية وبين المفهوم الدال، إذ لا يـتصور التـعارض بـين الدليل والمدلول.

وثانياً: إنّ الظن الحاصل من الإجماع المنقول لا يخلو عن أحد أمرين؛ لأنّه إمّا يـعلم اعتباره، أو لم يعلم.

فعلىٰ الأول يعارض، وليس بمظنون الاعتبار.

وأمّا علىٰ الثاني فلا يعارض أصلاً، فيكون فساد هذا الجواب أظهر من الشمس.

(ومنها: أنّ الآية لا تشمل الإخبار مع الواسطة؛ لانصراف النبأ إلىٰ الخبر بلا واسطة)

وحاصل الإشكال: إنّ النبأ في الآية منصرف إلىٰ الخبر بلا واسطة.

والمراد من الانصراف: هو الانصراف إلىٰ الخبر عن الإمام عليه السلام بلا واسطة فلا يشمل بقية الأخبار؛ لأنّها تحكي عن الإمام عليه السلام مع الواسطة، كما أشار إليـه بـقوله: (لاشـتمالها)، أي: الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة (علىٰ وسائط) فلا تشملها الآية.

(وضعف هذا الإيراد علىٰ ظاهره واضـحٌ ... إلىٰ آخـره) ويـمكن الجـواب عـن هـذا الإشكال:

أولاً: بمنع الإنصراف المذكور، فتشمل الآية الأخبار مطلقاً، سواء كانت بلا واسطة أو معها.

وثانياً: بأنّه لو سلّمنا الإنصراف لقلنا: بأنّ كل واسطة يكون خبراً بلا واسطة، إذ يكون

فخبر الشيخ قوله: «حدّثني المفيد... إلىٰ آخره» وهذا خبرٌ بلا واسطة يجب تصديقه، فإذا حكم بصدقه وثبت شرعاً أنّ المفيد حدّث الشيخ بقوله: «حدّثني الصدوق» فهذا الإخبار ـ اعني: قول المفيد الثابت بخبر الشيخ «حدثني الصدوق» ـ أيضاً خبرٌ عادل وهو المفيد، فنحكم بصدقه وأن الصدوق حدّثه.

فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله: «حدثني أبي» والصدوق عادل فيصدق في خبره، فيكون كما لو سمعنا أباه يحدّث بقوله: «حدّثني الصفّار» فنصدّقه لأنّه عادل، فيثبت خبرالصفّار أنّه كتب إليه العسكري عليه السلام، وإذا كان الصفّار عادلاً وجب تصديقه والحكم بأنّ العسكري عليه السلام كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الإمام عليه السلام يكتب إليه، فيكون المكتوبُ حجّة، فيثبت بخبر كلّ لاحق إخبار سابقه، ولهذا تعتبر العدالة في جميع الطبقات؛ لأنّ كلّ واسطة مخبر بخبر مستقل.

هذا، ولكن قد يشكل الأمرُ بأنّ ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبرية له إلّا به؟ ويشكل: بأنّ الآية إنّما تدلّ علىٰ وجوب تصديق كلّ مخبر، ومعنىٰ وجوب تصديقه ليس إلّا ترتيب الآثار الشرعية المترتبة علىٰ صدقه عليه.

في الحقيقة كل واسطة يخبر خبراً بلا واسطة، فيتعدّد الخبر بتعدّد الواسطة فتشمل الآية جميع الوسائط لأنّها أخبار بلا واسطة.

وبالجملة، إنّ الآية تشمل الأخبار المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام علىٰ فرض تسليم انصراف النبأ فيها إلىٰ الإخبار بلا واسطة؛ لأنّ كل مخبر لاحق يخبر عن سابقه بلا واسطة ، فتلاحظ الوسائط بالنسبة إلىٰ آية النبأ عرضية في مرتبة واحدة، لا طولية حتىٰ تتحقّق الواسطة.

هذاغاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنّف رحمه الله؛ لأن ما ذكره المصنّف رحمه الله لا يخلو عن إجمال، فلا بدّ من تطبيقه علىٰ الإشكال بأن يقال:

إنّ المراد من الآية ليس الإخبار عن الإمام عليه السلام حتىٰ يتوجّه عليه الإيراد المذكور، بل المراد: إخبار كل لاحق عن سابقه كما ذكرنا، وإخبار كل لاحق عن سابقه يكون إخباراً بلا واسطة.

(ولكن قد يشكل الأمر ... إلىٰ آخره)، وهذا الإشكال يكون أدق من الإشكال السابق،

فإذا قال المخبر:إنّ زيداً عدل، فمعنىٰ وجوب تصديقه وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة علىٰ عدالة زيد من جواز الإقتداء به وقبول شهادته، وإذا قال المخبر: أخبرني عمرو أنّ زيداً عادل، فمعنىٰ تصديق المخبر ـ علىٰ ما عرفت ـ وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة علىٰ إخبار عمرو بعدالة زيد، ومن الآثار الشرعية المترتبة علىٰ إخبار عمرو بعدالة زيد إذا كان عادلاً، وإن كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد، إلّا أنّ هذا الحكم الشرعي لإخبار عمرو إنّما حدث بهذه الآية وليس من الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآية حتىٰ يحكم بمقتضىٰ الآية بترتيبه علىٰ إخبار عمرو به.

والحاصل أنّ الآية تدلّ علىٰ ترتيب الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به الواقعي علىٰ إخبار العادل، ومن المعلوم أنّ المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعي الثابت بنفس الآية، فاللّازم علىٰ هذا دلالة الآية علىٰ ترتيب جميع آثار المخبر به علىٰ الخبر، إلّا الأثر الشرعي الثابت بهذه الآية للمخبر به إذا كان خبراً.

أي: انصراف النبأ إلىٰ الإخبار بلا واسطة.

ثمّ يمكن تقريب هذا الإشكال بوجوه، والجامع فيها أنّ الأدلة الدالّة علىٰ حجّية أخبار الآحاد لاتشمل الإخبار مع الواسطة؛ أمّا من جهة عدم ترتّب أثر شرعي، أو من جهة لزوم تقدّم الشيء علىٰ نفسه، أو من جهة لزوم اتحاد الأثر مع الحكم.

أمّا تقريب الوجه الأول: فيتضح بعد تقديم مقدمة، وهي أنّ قصارىٰ مفاد أدلة الحجّية علىٰ اختلافها هو: صدِّق العادل، ثمّ هذه القضية تنحل إلىٰ حكم: وهو الوجوب، وموضوع: وهو تصديق العادل، ومعنىٰ وجوب التصديق: هو ترتّب الأثر الشرعي الثابت في المرتبة السابقة عن هذا الحكم علىٰ المخبر به بخبر العادل.

فمثلاً: إذا أخبر العادل بعدالة زيد يترتّب علىٰ المخبر به ـ أي: عدالة زيد ـ الأثر الثابت مع قطع النظر عن الحكم بوجوب التصديق، وهو جواز الاقتداء به أو الطلاق عنده.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتضح لك أنّ دليل الحجّية لا يشمل مثل أخبار الشيخ رحمه الله والمفيد رحمه الله؛ لأنّ المخبر به في الموردين ليس حكماً شرعياً، ولا ذا أثر شرعي كما لايخفىٰ، وما يترتب عليه أثر شرعي هو: الخبر الأخير كخبر الصفار عن الإمام عليه السلام أو خبر زرارة عنه عليه السلام؛ لأن المخبر به بالخبر الأخير هو: قول الإمام عليه السلام يكون حكماً شرعياً.

وبعبارة أُخرىٰ: الآية لا تدلّ علىٰ وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له إلّا بدلالة الآية علىٰ وجوب قبول الخبر؛ لأن الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعاً له بواسطة ثبوته لفرد آخر.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ التعبّد بحجّية الخبر يتوقف علىٰ أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً، أو ذا أثر شرعي، والواسطة في سلسلة الرواة إلّا الخبر الأخير لم تكن بنفسها حكماً شرعياً، ولا ذات أثر شرعي، فلايمكن التعبّد بحجّيتها، ويستفاد هذا الوجه من مواضع كلام المصنّف﵀.

والوجه الثاني: يمكن تقريبه بقياس استثنائي، وهو: لو شمل دليل الحجّية ـ أي: صدِّق العادل ـ الواسطة لزم تقدّم الحكم علىٰ موضوعه، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

وبيان الملازمة: إنّ خبر المفيد في المثال المذكور في المتن يتحقّق بسبب وجوب تصديق خبر الشيخ عن المفيد﵉، ثم يصير خبر المفيد عن الصدوق﵉ موضوعاً لوجوب التصديق بعد تحقّقه به، فيكون الحكم سبباً ومحقّقاً لموضوعه، فيلزم كونه متقدّماً علىٰ الموضوع حتىٰ يكون سبباً لتحقّقه وهو نفس تقدّم الحكم علىٰ الموضوع، وهو تالٍ باطل. وبطلانه لا يحتاج إلىٰ بيان، إذ الحكم يجب أن يكون متأخراً عن الموضوع تأخر المعلول عن علته، فيكون تقدّمه علىٰ الموضوع مستلزماً لتقدّم الشيء علىٰ نفسه، وهو نتيجة الدور المحال الباطل، هذا ما أشار إليه بقوله: (**لأن الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعاً له** ...إلىٰ آخره).

والوجه الثالث: هو لزوم اتحاد الحكم والأثر، وذلك أنّ الحكم بوجوب تصديق العادل يجب أن يكون بلحاظ ترتّب الاثر الثابت في الرتبة السابقة عن مجيء الحكم، كجواز الاقتداء علىٰ زيد المترتّب علىٰ عدالته بعد الإخبار عنها.

ففي المقام، لو شمل دليل الحجّية خبر الشيخ عن المفيد﵉ لكان معناه وجوب ترتيب الأثر علىٰ ما أخبر به الشيخ﵀، وهو خبرالمفيد﵀، والمفروض أنّه ليس هناك أثر سوىٰ وجوب التصديق، فيلزم ما ذكرناه من اتحاد الحكم والأثر، وهو باطل؛ لأنّ الأثر يجب أن يكون موجوداً قبل الحكم، ليكون الحكم لأجل ذلك الأثر.

وهذا ما أشار إليه بقوله: (**ومن المعلوم أنّ المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعي**

ومن هنا يتجه أن يقال: إنّ أدلّة قبول الشهادة لاتشمل الشهادة علىٰ الشهادة؛ لأنّ الأصل لا يدخل في موضوع الشاهد إلّا بعد قبول شهادة الفرع، ولكن يضعّفُ هذا الإشكال:

الثابت بنفس الآية) إذ لو كان المراد منها هو الثابت بنفس الآية يلزم اتحاد الحكم والأثر، كما لا يخفىٰ.

(ومن هنا يتجه أن يقال: إنّ أدلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة علىٰ الشهادة)،وتوضيح ذلك يحتاج إلىٰ بيان أمرين:

الأول: بيان الشهادة علىٰ الشهادة.

والثاني: بيان عدم شمول الأدلة لها.

ومعنىٰ الشهادة علىٰ الشهادة: أن يكون هناك شهادتان، بأن يكون المشهود به بالشهادة الأُولىٰ، وهي الأصل: المال، والمشهود به بالثانية، وهي الفرع: الشهادة الأُولىٰ.

مثلاً بأن شهد عمرو بأنّ هذه الدار لخالد عند زيد، ثمّ شهد زيد عند الحاكم بشهادة عمرو، فتكون شهادة زيد شهادة علىٰ الشهادة.

وعدم شمول الأدلة لهذه الشهادة سببه عدم ترتّب أثر شرعي عليها إلّا وجوب التصديق والقبول لشهادة عمرو الثابتة بنفس وجوب التصديق والقبول لشهادة زيد، فيلزم محذور لزوم تقدّم الشيء علىٰ نفسه وكون الحكم مثبتاً لموضوعه كما أشار إليه بقوله: (لأنّ الأصل)، أي: شهادة عمرو لا تتحقّق و(لا يدخل في موضوع الشاهد إلّا بعد قبول شهادة الفرع)، أي: شهادة زيد.

(ولكن يضعف هذا الإشكال: أولاً: بانتقاضه بورود مثله في نظيرِهِ الثابت بالإجماع، كالإقرار بالإقرار).

وملخّص هذا الجواب النقضي هو: إنّ الإقرار بالإقرار نافذ، بأن أقرّ زيد بإقراره السابق بالدَّين علىٰ ذمته لعمرو، فكان إقراره الفعلي نافذاً بقاعدة إقرار العقلاء علىٰ أنفسهم جائز ونافذ، ويثبت به إقراره الأول ثمّ يحكم بمقتضاه.

وقد قام الإجماع بقبول الإقرار بالإقرار مع أنّه مستلزم لتقدّم الحكم علىٰ موضوعه المستلزم لتقدّم الشيء علىٰ نفسه؛ لأن إقراره الأول يثبت بوجوب قبول إقراره الثاني،

أوّلاً: بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالإجماع، كالإقرار بالإقرار، فتأمّل.

وإخبار العادل بعدالة مخبر، فإنّ الآية تشمل الإخبار بالعدالة بغير إشكال وعدم قبول الشهادة علىٰ الشهادة ـ لو سلّم ـ ليس من هذه الجهة.

ثمّ يترتّب عليه نفس ذلك الحكم المثبت للموضوع، وهو إقراره الأُول. فيلزم تقدّم الحكم بوجوب قبول الإقرار الأُول لكونه سبباً له مع لزوم تأخره عنه، إذ الحكم يجب أن يكون متأخراً عن الموضوع.

وبالجملة، يشمل الحكم مايتولد منه من الموضوع، فينتقض به ما تقدّم من الإشكال بأنّ الحكم لا يشمل الفرد الذي يتولّد من شمول الحكم لفرد آخر.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ ضعف الانتقاض المذكور، وذلك أنّ دليل حجّية الإقرار لا يشمل إلّا الإقرار الثاني.

وأمّا إقراره الأُول فلا يثبت بوجوب قبول الإقرار الثاني حتىٰ يلزم المحذور، بل يثبت بالإجماع، أو يقال: إنّ في الإقرار توسعة، والإقرار بالإقرار يرجع الىٰ الإقرار بالحق، فيشمله قول المعصوم‌عليه‌السلام: (إقرار العقلاء علىٰ أنفسهم جائز)[1]، فلا يكون هو نظير المقام كما لا يخفىٰ.

قوله: **(وعدم قبول الشهادة علىٰ الشهادة ...إلىٰ آخره)** دفع لما يمكن أن يقال: من أنّ بعض الفقهاء قد خالف قبول الشهادة علىٰ الشهادة، فلعلّ الوجه فيه هو: عدم شمول أدلة حجّية الشهادة الشهادة علىٰ الشهادة، فكذا في المقام يمكن أن يقال: إنّ أدلة حجّية خبر العادل لا تشمل خبر العادل الذي يكون المخبر به خبراً كالخبر مع الواسطة.

فدفع المصنّف‌قدس‌سره هذا الإشكال بقوله: **(لو سلّم)** هذه المخالفة **(ليس من هذه الجهة)**، أي: من جهة كون الحكم مثبتاً لموضوعه، كما تقدّم تفصيله، بل المخالفة تكون من جهة أنّ الشهادة مشروطة بأن تقع عند الحاكم، فحينئذٍ تكون الشهادة الأُولىٰ فاقدة للشرط؛ لأنها لم تقع عند الحاكم، ولهذا لاتقبل، فعدم قبول الشهادة علىٰ الشهادة لايكون نقضاً للمقام أصلاً.

---

(١) غوالي اللآلئ ١: ٢٢٣/١٠٤، و٢: ٢٥٧/٥، و٣: ٤٤٢/٥. الوسائل ٢٣: ١٨٤، كتاب الإقرار، ب ٣، ح ٢.

وثانياً: بالحلّ وهو أنّ الممتنع هو توقف فردية بعض أفراد العام علىٰ إثبات الحكم لبعضها الآخر، كما في قول القائل: كل خبري صادق أو كاذب.

(وثانياً: بالحلّ وهو أنّ الممتنع هو توقف فردية بعض أفراد العام علىٰ إثبات الحكم لبعضها الآخر).

وتوضيح كلام المصنّف؇ يحتاج إلىٰ مقدمة، وهي:

إنّ ثبوت الحكم لفرد من العام، تارة يكون واسطة في الثبوت لفرد آخر منه، وأُخرىٰ واسطة في الإثبات.

والأول كقول القائل بعد إخباره بألف خبر: كل خبري صادق، وخبره الأخير يكون واحداً بعد الألف يحكم به بصدق كل ما أخبره. فيشمل هذا الحكم جميع ما أخبر به قبل هذا الخبر من ألف خبر، ولا يشمل نفسه؛ لأن الحكم فيه وهو (صادق) يكون واسطة في الثبوت لهذا الخبر، أي: يكون علّة له، إذ الخبر يكون مركّباً من الموضوع والمحمول، ولا يتحقّق إلّا بهما، فلا يتحقّق هذا الخبر إلّا بعد ضمّ المحمول وهو (صادق) إلىٰ الموضوع وهو (كل خبري)، ولا يشمل الحكم في هذا الخبر نفس هذا الخبر لما تقدّم من محذور لزوم تقدّم الشيء علىٰ نفسه.

ثمّ القسم الثاني وهو ما إذا كان الحكم لبعض الأفراد واسطة في الإثبات لفرد آخر -كما نحن فيه- لكان شاملاً للفرد الآخر أيضاً.

إذا عرفت هذه المقدمة، فنقول:

إنّ ثبوت الحكم لخبر الشيخ يكون سبباً للعلم بفردية خبر المفيد من دون أن يكون سبباً لفرديته وتحقّقه في الواقع، ويكون واسطة في الإثبات لا في الثبوت، فلا يلزم من شمول الحكم خبر المفيد ما تقدّم من المحذور، إذ يكون خبر المفيد ثابتاً في الواقع، مع قطع النظر عن الحكم بوجوب تصديق خبر الشيخ؇، فيكون الموضوع وهو (خبر المفيد) ثابتاً في الواقع قبل الحكم، فكيف يلزم تقدّمه علىٰ الموضوع؟

هذا غاية ما يمكن أن يقال في شرح كلام المصنّف؇، وإن كانت عبارته قاصرة عن إفادة المقصود.

ومنه ظهر الجواب عن الوجه الثاني في الإشكال، وقد أشار إلىٰ هذا الجواب بقوله:

أمّا توقّف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديته علىٰ ثبوت الحكم لبعضها الآخر ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا مانع منه.

وثالثاً: بأنّ عدمَ قابليّة اللفظ العامّ لأن يدخل فيه الموضوعُ الذي لا يتحقّق ولا يوجد إلّا بعد ثبوت حكم هذا العامّ لفرد آخر، لا يوجبُ التوقّف في الحكم إذا عُلِم المناط الملحوظ في الحكم العامّ، وأنّ المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر، فإخبار عمرو بعدالة زيد فيما لو قال المخبر: أخبرني عمرو بأنّ زيداً عادل، وإن لم يكن داخلاً في موضوع ذلك الحكم العامّ، وإلّا لزم تأخّر الموضوع وجوداً عن الحكم، إلّا أنّه معلوم أنّ هذا الخروج مستند إلىٰ قصور العبارة وعدم قابليّتها لشموله، لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلّم حتّىٰ يتأمّل في شمول حكم العامّ له.

(أمّا توقّف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديته علىٰ ثبوت الحكم لبعضها الآخر ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا مانع منه) إذ لا مانع من أن يكون الحكم الثابت لخبر الشيخ‌ﷺ سبباً للعلم بفردية خبر المفيد، وهكذا إلىٰ أن ينتهي إلىٰ قول الإمام‌ﷺ، فيكون من قبيل ثبوت موضوع حكم تعبّداً بحكم موضوع آخر.

ومن هنا يظهر الجواب عن الوجه الثالث وهو لزوم اتحاد الحكم والأثر، فلا يلزم اتحادهما شخصاً، وما يلزم من اتحادهما نوعاً لا يكون باطلاً.

ثمّ يشير المصنّف‌ﷺ إلىٰ جواب آخر بقوله: (وثالثاً: بأنّ عدم قابلية اللفظ العامّ لأن يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقّق ولا يوجد إلّا بعد ثبوت حكم هذا العامّ لفرد آخر، لا يوجب التوقّف في الحكم ...إلىٰ آخره)، أي: إنّ العام بحسب اللفظ لا يشمل ما لا يتحقّق إلّا به؛ لأن الموضوع يجب أن يكون محقّقاً وثابتاً قبل العام، ولكنّ هذا صحيح فيما إذا كان العام ـ أي: صدق العادل ـ قضية خارجية يترتّب الحكم فيها علىٰ خصوص أفراد الموضوع الموجود في الخارج فعلاً.

فحينئذٍ لا يمكن أن يكون وجوب التصديق لخبر الشيخ مترتّباً علىٰ خبر المفيدﷺ لكونه مثبتاً له، فكيف يترتّب عليه؟ وليس صدق العادل قضية خارجية، بل هذه القضية قضية حقيقية يترتّب فيها الحكم علىٰ طبيعة الموضوع، ومنها يسري إلىٰ أفرادها الخارجية المحقّقة أو المقدّرة.

بل لا قصور في العبارة بعد ما فهم منها أنّ هذا المحمول وصفٌ لازمٌ لطبيعة الموضوع ولا ينفكّ عن مصاديقه، فهو مثل ما لو أخبر زيدٌ بعضَ عبيد المولىٰ، بأنّه قال: لا تعمل بأخبار زيد، فإنّه لا يجوز أن يعمل به، ولو اتكالاً علىٰ دليل عامّ يدلّ علىٰ الجواز ويقول إنّ هذا العامّ لا يشمل نفسه، لأنّ عدم شموله له ليس إلّا لقصور اللفظ وعدم قابليّته للشمول، لا لتفاوت بينه وبين غيره من أخبار زيد في نظر المولىٰ، وقد تقدّم في الإيراد الثاني من هذه الإيرادات ما يوضّح لك، فراجع.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّه قضية حقيقية تنحل حكماً وموضوعاً إلىٰ أحكام متعدّدة حسب تعدّد الموضوع، فلا مانع من أن يكون الحكم بوجوب التصديق والحجّية مترتباً علىٰ جميع ماوقع في سلسلة الرواة، فيشمل خبر المفيد، إذ يكون وجوب التصديق من لوازم طبيعة خبر العادل سواء كانت محقّقة قبل الحكم أو بعده.

ويمكن الجواب عن الإشكال حتىٰ علىٰ فرض القضية الخارجية، ويقال: إنّ الحكم وإن كان لا يشمل ما يوجد من أفراد الموضوع بدلالة لفظية، ولكن يشمله مناطاً، إذ لا فرق بينه وبين سائر الأفراد في نظر المتكلم، فإنّ جميع أفراد خبر العادل يكون مساوياً مناطاً.

هذا علىٰ تقدير أن يكون صدق العادل قضية خارجية وأمّا علىٰ ما تقدّم من كونه قضية حقيقية فلا إشكال في شمول الحكم جميع أفراد الموضوع، سواء كانت محقّقة أو مقدّرة.

وعلىٰ هذا: (لو أخبر زيد بعض عبيد المولىٰ) من قبل المولىٰ (بأنّه قال: لا تعمل بأخبار زيد) لكان المتبادر منه أنّ المولىٰ قد منع عن العمل بطبيعة خبر زيد علىٰ نحو القضية الحقيقية، فيشمل كل ما صدر من زيد من الخبر حتىٰ يشمل نفس هذا الخبر منه، فلا يجوز العمل به، ولازم حرمة العمل بخبر زيد هذا ـ أي: لا تعمل بأخبار زيد، أو بأخباري ـ هو جواز العمل بسائر أخباره، إتكالاً علىٰ دليل عام من المولىٰ يدل علىٰ الجواز، ولا يجوز للعبد ترك العمل بسائر أخبار زيد، والعمل بخبره ـ أي: لا تعمل بأخباري ـ بحجّة أنّ العام لا يشمل نفسه.

وقد تقدّم في الإيراد الثاني في هذه الإيرادات ما يوضح ذلك، حيث قلنا: بأنّ خبرالسيد المرتضىٰ بالإجماع علىٰ عدم حجّية خبر الواحد يشمل نفسه ـ أيضاً ـ بتنقيح المناط.

ومنها: إنّ العمل بالمفهوم في الأحكام الشرعيّة غيرُ ممكن، لوجوب التفحّص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعيّة، فيجب تنزيلُ الآية علىٰ الإخبار في الموضوعات

بقي الكلام في الجواب عن الوجه الأول، وهو أنّ الحكم بوجوب التصديق وحجّية خبر العادل يتوقّف علىٰ أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً، أو ذا أثر شرعي، وهو مردود من وجهين:

أولاً: بأنّ الحكم بحجّية خبر العادل لا يتوقّف علىٰ أن يكون المخبر به والمؤدّىٰ حكماً شرعياً، أو ذا أثر شرعي؛ وذلك لأن المجعول في باب الطرق والأمارات هو الطريقية والكاشفية بتتميم الكشف، وذلك بأن يعتبر الشارع الكاشف الناقص كاشفاً تاماً، فيكون التعبّد ناظراً إلىٰ نفس الطريقية من دون حاجة إلىٰ كون المؤدّىٰ حكماً شرعياً، أو ذا أثر شرعي.

وثانياً: بأنّ الواسطة لها مدخلية في ترتّب بالحكم، حيث تنتهي سلسلة الأخبار إلىٰ قول الإمام عليه السلام فيترتّب الأثر علىٰ جميع ما وقع في السلسلة، وهذا المقدار كافٍ في شمول صدق العادل للواسطة.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الحكم الشرعي لازم لخبر الصفّار عن الإمام عليه السلام، وخبر الصفّار لازم لخبر الصدوق رحمه الله، وهكذا، ومقتضىٰ قياس المساواة بأنّ لازم اللّازم لازم يكون الحكم لازماً لخبر الشيخ رحمه الله، فيكون حجّة لترتّب الحكم الشرعي عليه.

(**ومنها: إنّ العمل بالمفهوم في الأحكام الشرعية غير ممكن، لوجوب التفحّص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية**)، وممّا يرد علىٰ مفهوم الآية: هو أنّ المفهوم وإن كان يدل علىٰ حجّية خبر العادل إلّا أنّ العمل بخبر العادل من دون التبيّن والفحص كما يقتضيه المفهوم غير ممكن في الأحكام الشرعية.

فالعمل بالمفهوم غير ممكن في الأحكام الشرعية للإجماع القائم علىٰ وجوب الفحص عن المعارض في الأحكام الشرعية، وحينئذٍ لابدّ من تنزيل الآية علىٰ الموضوعات الخارجية.

ويمكن تقريب هذا الإيراد بقياس استثنائي، فيقال: إنّ الآية لو دلّت بمفهومها علىٰ اعتبار خبر العادل لدلّت علىٰ وجوب قبوله من غير فحص عن معارضه والتالي باطل

الخارجيّة، فإنّها هي التي لا يجب التفحّص فيها عن المعارض. ويُجعل المرادُ من القبول فيها هو القبول في الجملة، فلا ينافي اعتبار إنضمام عدل آخر إليه، فلا يقال: إنّ قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجيّة مطلقاً يستلزم قبوله في الأحكام بالإجماع المركّب والأولوية.

بالإجماع المتقدّم، فالمقدّم مثله، والملازمة واضحة؛ لأن معنىٰ حجّية خبر العادل هو القبول من دون الفحص، فلابدّ من حمل الآية علىٰ الأخبار في الموضوعات الخارجية، لعدم وجوب الفحص عن المعارض في العمل بها فيها.

وقوله: (**ويجعل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة**) دفع لما يتوهّم من أنّ خبر العادل في الموضوعات ليس بحجّة، بل الحجّة فيها هي شهادة العدلين فيعمل بها من دون التبيّن والتفحّص.

وحاصل الدفع أنّ المراد من قبول خبر العادل في الموضوعات هو القبول والحجّية في الجملة، أي: ولو مع اعتبار التعدّد، فيكون حجّة من دون وجوب التبيّن والتفحّص عنه ولكن يعتبر التعدّد (**فلا ينافي**) القبول والحجّية في الجملة (**إنضمام عدل آخر إليه**).

قوله: (**فلا يقال**) دفع لما يقال، لابدّ أولاً من تقريب الإشكال وثانياً من تقريب الدفع عنه.

أمّا تقريب الإشكال فهو أنّ حجّية خبر الواحد في الموضوعات يستلزم حجّيته في الأحكام بالإجماع المركب والأولوية.

أمّا الإجماع المركّب فلأن كل من قال بحجّية خبر العدل الواحد في الموضوعات قال بحجّيته في الأحكام أيضاً، إذ لم يذهب أحد إلىٰ حجّيته في الموضوعات فقط، بل ذهب بعضهم إلىٰ الحجّية في الأحكام فقط، وبعضهم إلىٰ الحجّية مطلقاً، ومقتضىٰ كِلا القولين: هو عدم الحجّية في الموضوعات فقط، فلو ثبت اعتباره فيها لثبت في الأحكام بالإجماع المركّب.

وأمّا الأولوية فيمكن تقريرها بوجوه:

الأول: إنّ الموضوعات من حقوق الناس، والأحكام من حقوق الله تعالىٰ ومن المعلوم أنّ لحقوق الناس أهمية ليست لحقوق الله تعالىٰ، لأنه تعالىٰ غفور رحيم، غني عن كل شيء، وحينئذٍ لو كان خبر العادل حجّة في حقوق الناس لكان حجّة في حقوق الله تعالىٰ بطريق

وفيه: إنّ وجوبَ التفحّص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية، غير وجوب التبيّن في الخبر، فإنّ الأوّل يؤكّد حجّية خبر العادل ولا ينافيها، لأنّ مرجع التفحّص عن المعارض إلىٰ الفحص عمّا أوجب الشارع العمل به، كما أوجب العمل بهذا. والتبيّن المنافي للحجّيّة هو التوقّف عن العمل والتماس دليل آخر، فيكون ذلك الدليل هو المتّبع ولو كان أصلاً من الأُصول.

اَولىٰ.

والثاني: إنّ باب العلم في الموضوعات مفتوح غالباً، بخلاف الأحكام، حيث يكون الأمر فيها بالعكس، فإذا جعل الشارع خبر العدل في الموضوعات حجّة مع إمكان تحصيل العلم فيها بسهولة لجعله حجّة في الأحكام بطريق اَولىٰ.

والثالث: إنّ حجّية خبر العدل في الموضوعات تدل علىٰ الإهتمام بها، ومن المعلوم أنّ الاهتمام بالأحكام يكون أكثر، فحينئذٍ لو كان خبر العدل حجّة في الموضوعات لكان حجّة في الأحكام والأولوية.

والرابع: إنّ خبر العادل لو كان حجّة في الموضوعات مع احتياجها إلىٰ العدلين لكان حجّة في الأحكام بطريق اَولىٰ.

وأمّا الجواب والدفع عن الإجماع المركّب والأولوية، فقد ظهر ممّا تقدّم من أنّ خبر العادل في الموضوعات حجّة مع الانضمام والتعدّد لا منفرداً، وبعبارة أُخرىٰ: يكون حجّة بعنوان: الشهادة والبيّنة لا بعنوان خبر الواحد.

وحينئذٍ لا مجال للإجماع المركّب، ولا للأولوية لأنهما يجريان فيما لو كان خبر العادل في الموضوعات حجّة مطلقاً أي: بلا اشتراط التعدّد، فلا يصح الاستدلال علىٰ حجّية خبر العادل في الأحكام ـ أيضاً ـ والأولوية أو الإجماع المركّب.

(**وفيه: إنّ وجوب التفحّص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية، غير وجوب التبيّن في الخبر** ... إلىٰ آخره) وجواب المصنّف ﵀ علىٰ أصل الإشكال، وهو يتم بعد بيان الفرق بين وجوب التفحص عن المعارض لخبر العادل الذي قام عليه الإجماع، ووجوب التبيّن في خبر الفاسق الذي يدل عليه منطوق الآية.

وملخّص الفرق أنّ وجوب التفحّص في خبر العادل عن المعارض يرجع إلىٰ الفحص

فإذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر، وإذا وجده أخذ بالأرجح منهما، وإذا يئس عن التبيّن توقّف عن العمل ورجع إلىٰ ما تقتضيه الأُصول العمليّة، فخبر الفاسق وإن اشترك مع خبر العادل في عدم جواز العمل بمجرّد المجيء، إلّا أنه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالثاني دون الأوّل. ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الأوّل ويؤخذ بالأرجح في الثاني، فتتبع الأدلّة في الأوّل لتحصيل المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمّنه خبرُ الفاسق، وفي الثاني لطلب المانع عمّا اقتضاه الدليلُ الموجودُ.

ومنها: إنّ مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجيّة التي منها مورد الآية،

عن وجود المانع بعد فرض تحقّق المقتضي أي: حجّية خبر العادل، ولذا يكون وجوب الفحص عن المعارض مؤكداً لحجّيته، كما لا يخفىٰ.

وهو بخلاف وجوب التبيّن في خبر الفاسق، حيث يكون وجوب التبيّن فيه، التبيّن عن أصل المقتضي من الخارج غير خبر الفاسق، فيكون المتّبع ما يوجد بالفحص من دليل أو أصل، ويجب التوقف ما لم يوجد.

إذا عرفت هذا الفرق، لقد ظهر لك أنّ عدم وجوب التبيّن في خبر العادل، كما يقتضيه مفهوم آية النبأ لا ينافي وجوب التفحّص عن المعارض في خبر العادل بالإجماع؛ لأن المفهوم ينفي وجوب الفحص عن المقتضي في خبر العادل لتحقّق المقتضي فيه، والإجماع يثبت وجوب التفحّص عن المانع في خبر العادل بعد تحقّق المقتضي فلا يكون مورد النفي والاثبات متحداً، فلا يتحقّق التنافي لأنه مشروط باتحاد المورد.

وقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ الثمرة بين التبيّن في الموردين في مواضع من كلامه:

منها: إنّه إذا يئس عن المعارض لخبر العادل عمل به، وإذا وجده أخذ بالأرجح منهما أو المعارض لأنهما حينئذٍ يتعارضان، فيجب الأخذ بما له مرجّح، وأمّا في خبر الفاسق فيجب التوقف إذا يئس عن التبيّن ثمّ يرجع إلىٰ ما يقتضيه الأُصل العملي، وإذا وجد المنافي يعمل به في خبر الفاسق لو كان أرجح.

ومنها: إنّ وجوب التبيّن في خبر الفاسق يكون لتحصيل المقتضي للحكم المستفاد من خبر الفاسق، وفي خبر العادل لطلب المانع عما يقتضيه خبر العادل.

(ومنها: إنّ مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية...

وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة. ومن المعلوم أنّه لا يكفي فيه خبرُ العادل الواحد، بل لا أقلّ من اعتبار العدلين، فلابدّ من طرح المفهوم، لعدم جواز إخراج المورد.

وفيه: أنّ غاية الأمر لزوم تقيّد المفهوم بالنسبة إلىٰ الموضوعات بما إذا تـعدّد المخـبر العادل، فكلّ واحد من خبري العدلين في البيّنة لايجب التبيّن فيه، وأمّا لزوم إخراج المورد فممنوعٌ، لأنّ المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها، وجعلُ أصل خبر الارتداد مورداً للحكم بوجوب التبيّن إذا كان المخبِرُ به فاسقاً، ولعدمه إذا كان المخبِرُ به عادلاً. لا يلزم منه

إلىٰ آخره) أي: وممّا يرد علىٰ مفهوم آية النبأ هو خروج موردها عنها، وهو قبيح.

وبيان ذلك: إنّه لو كان للآية مفهوم لزم أن يكون موردها خارجاً عـنها والتـالي بـاطل، فالمقدّم مثله، ثمّ بطلان التالي يكون واضحاً، إذ كل دليل يكون شاملاً لمـورده بـالنص، فيكون خروج المورد قبيحاً.

وأمّا بيان الملازمة فبأنّ مورد الآية وهو إخبار الوليد بالإرتداد يكون من الموضوعات، وحينئذٍ يكون مقتضىٰ منطوق الآية وجوب التبيّن عن خـبر الفـاسق فـي المـوضوعات، ومقتضىٰ المفهوم عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل في الموضوعات، وكونه حجّة فيها من دون التبيّن، مع أنّه ليس بحجّة فيها، بل الحجّة فيها هي البيّنة، فيكون المـفهوم غـير معمول به وخارجاً عنها، فالنتيجة هي القول بعدم المفهوم دفعاً للقبح.

(وفيه: أنّ غاية الأمر لزوم تقيّد المفهوم بالنسبة إلىٰ الموضوعات بما إذا تـعدّد المخـبر العادل) ويُردّ الإشكال:

أولاً: بعدم خروج المورد عن الآية، وذلك لعدم صحة الملازمة بين المقدّم والتالي في القياس المذكور، لأنها مبنية علىٰ كون المورد مختصاً بالموضوعات. وليس الأمر كذلك، بل يكون المورد عامّاً يشمل الأخبار مطلقاً في الأحكام والموضوعات، فيكون مفهوم الآية معمولاً به في الأحكام والموضوعات.

غاية الأمر يلزم تقييد المفهوم بقيد التعدد في الموضوعات، فيكون مفاد الآية حينئذٍ: إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا، سواء كان إخباره عن الأحكام أو الموضوعات، ويكون مفهومها: إن جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبيّن عنه، سواء كان عن الأحكام أو الموضوعات، ولا يجب التبيّن عن كل واحد من خبري العدلين في البيّنة.

إلّا تقييد الحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفراده، وهـذا ليس مـن إخـراج المـورد المستهجن في شيء.

ومنها: ما عن «غاية البادي»، من أنّ المفهوم يدّل علىٰ عدم وجوب التـبيّن وهـو لا يستلزم العمل لجواز وجوب التوقف. وكأنّ هذا الإيراد مبنيٌ علىٰ ما تقدّم فساده من إرادة وجوب التبيّن نفسيّاً، وقد عرفت ضعفه، وأنّ المراد وجوب التبيّن لأجل العمل عند إرادته، وليس التوقفُ ـحينئذٍ ـ واسطةً.

وثانياً: بعدم قبح إخراج المورد في المقام، وهو يرجع إلىٰ عدم بطلان التالي في المقام.

وبيان ذلك: إنّه لو سلّمنا اختصاص مورد الآية بالموضوعات لَـمّا كـان ذلك مستلزماً لخروج جميع أفراد الخبر عن المورد، حتىٰ يكون مستهجناً وقبيحاً، وخروج بعض الأفراد وإن كان يلزم ولكن ليس قبيحاً حتىٰ يكون باطلاً.

فيكون معنىٰ الآية حينئذٍ: إن جاءكم فاسق بنبأ الإرتداد ونحوه فتبيّنوا، وإن جاءكم عادل بنبأ الإرتداد، فلا يجب عليكم التبيّن.

نعم، اختصاص المورد بالموضوعات يستلزم تقييد الحكم بالحجّية بالتعدد، فيخرج بعض أفراده عن المورد كخبر العادل بالارتداد ونحوه من دون ضم عادل آخر.

(وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء) إذ إخـراج المـورد المسـتهجن هـو إخراجه بحيث لا يبقىٰ شيء، وفي المقام لا يلزم إخراج المورد بهذا المعنىٰ، كما لا يخفىٰ.

(ومنها: ما عن «غاية البادي» من أنّ المفهوم يدل علىٰ عدم وجوب التبيّن وهو لا يستلزم العمل لجواز وجوب التوقف).

وملخّص الإشكال علىٰ مفهوم الآية: هو أنّ المدّعىٰ في المقام هو حجّية خبر العـادل ووجوب العمل به، ومفهوم الآية إنّما يدل علىٰ عدم وجوب التبيّن فـيه، ولا يـدل عـلىٰ وجوب العمل به ليكون دليلاً علىٰ ما هو المدّعىٰ في المقام.

غاية الأمر، بعد نفي وجوب التبيّن عن خبر العادل بمفهوم الآية، يدور الأمـر بـين ردّ خبره وقبوله من دون تبيّن، والآية ساكتة عنهما، فالنتيجة هي أنّ الآية لا تدل علىٰ حجّية خبر العادل، بل ساكتة.

(وكأنّ هذا الإيراد مبنيٌّ علىٰ ما تقدّم فساده من إرادة وجوب التبيّن نفسياً ... إلىٰ آخره).

ومنها: إنّ المسألة أُصوليّة، فلا يكتفىٰ فيها بالظن.

وفيه: إنّ الظهور اللفظّي لابأس بالتمسّك به في أُصول الفقه، و الأُصول التي لا يُتمسّك لها بالظنّ مطلقاً هو أُصول الدين لا أُصول الفقه، والظنّ الذي لا يتمسّك به في الأُصول

ويردّ المصنّف‏ هذا الإشكال بِرَدِّ مبناه، حيث إنّ الإشكال مبنيٌّ علىٰ كون الوجوب بالتبيّن وجوباً نفسياً، فلا يكون مرتبطاً بالعمل بخبر العادل فيدور الأمر في مقام العمل بين الرد والقبول، والآية ساكتة عنهما.

وحينئذٍ لابدّ من حجّية خبر العادل، عبر مقدّمة خارجية، وهي لزوم كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق لو لم يعمل بخبره.

(**وقد عرفت ضعفه**)، أي: ضعف كون الوجوب نفسياً وإنّما هو وجوب شرطي، يكون معنىٰ الآية: إنّ خبر الفاسق يكون العمل به مشروطاً بالتبيّن، والعمل بخبر العادل يجب أو يجوز من دون تبيّن، حيث لم يكن العمل به مشروطاً بالتبيّن.

وحينئذٍ لا يعقل التوقّف في خبر العادل، ولايحتاج قبوله والعمل به إلىٰ المقدمة الخارجية أصلاً، كما لا يخفىٰ.

(**ومنها: إنّ المسألة أُصولية، فلا يُكتفىٰ فيها بالظنّ**)، وملخّص الإشكال عن مفهوم آية النبأ: هو أنّ حجّية خبر الواحد تكون من المسائل الأُصولية فلا يجوز التمسّك بالظنّ فيها؛ لأن الظنّ ليس بحجّة في الأُصول.

(**وفيه: إنّ الظهور اللفظي لا بأس بالتمسّك به في أُصول الفقه**)، وما ذكره المصنف‏ يتضح بعد بيان أقسام الأُصول لأنها تنقسم إلىٰ أُصول الفقه، وأُصول الدين.

وما ذكره المستشكل من عدم حجّية الظنّ في الأُصول إنّما يصح في الثاني، وأمّا الأول فلا بأس فيه بالتمسّك بالظهور اللفظي، فحينئذٍ يجوز التمسّك بظاهر آية النبأ لإثبات حجّية خبر الواحد؛ لأن الظاهر من الظنون الخاصة، وهي حجّة في أُصول الفقه كما تكون حجّة في الأحكام الفرعية.

نعم، إنّ الظنّ المطلق لا يكون حجّة في مطلق الأُصول، أي: سواء كان من أُصول الفقه أو أُصول الدين، كما إنّ مطلق الظنّ لا يكون حجّة في أُصول الدين.

فما ذكره المصنف‏ من أنّ (**الظنّ الذي لا يتمسّك به في الأُصول مطلقاً هو مطلق**

مطلقاً هو مطلق الظنّ، لا الظنّ الخاصّ.

ومنها: إنّ المراد بالفاسق مطلقُ الخارج عن طاعة الله ولو بالصغائر، فكلّ من كان كذلك أو أُحتُمِل في حقّه ذلك وجب التبيّنُ في خبره وغيره ممّن يفيد قوله العلم، لانحصاره في المعصوم أو من هو دونه، فيكون في تعليق الحكم بالفسق إشارةٌ إلىٰ أنّ مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به لاحتمال فسقه؛ لأن المرادَ الفاسق الواقعيّ لا المعلوم.

فهذا وجهٌ آخَرُ لإفادة الآية حرمةَ اتّباع غير العلم لا يُحتاج معه إلىٰ التمسّك في ذلك بتعليل الآية، كما تقدّم في الإيراد الثاني من الإيرادين الأوّلين.

الظنّ، لا الظنّ الخاص) لا يخلو عن الإشكال؛ وذلك لأن مراده من الأُصول أمّا أُصول الفقه، أو الأعم منه ومن أُصول الدين.

فعلىٰ الأول كان عليه أن يعبّر بالظنّ المطلق بدل مطلق الظنّ؛ ولأن مطلق الظنّ يشمل الظنّ الخاص أيضاً، فالعبارة الموجودة ليست في محلّها.

وعلى الثاني يكون التعبير موهماً لحجّية الظنّ الخاص في أُصول الدين - أيضاً - مع أنّه ليس حجّه فيه.

فالصحيح أن يقال: إنّ مراده من الأُصول أُصول الفقه، وكان عليه التعبير بالظنّ المطلق بدل مطلق الظنّ، كما لا يخفىٰ.

(ومنها: إنّ المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بالصغائر ... إلىٰ آخره) وممّا يَرِدُ علىٰ مفهوم الآية: إنّ الآية تدل علىٰ حرمة العمل بغير العلم بمنطوقها، فيكون مفهومها حجّية ما يفيد العلم، فآية النبأ أجنبية عن المقام.

وبيان ذلك: إنّ الفاسق قسمان:

الأول: هو الفاسق الواقعي، وهو من خرج عن طاعة الله، ولو بارتكاب الصغائر فيشمل من احتمل في حقه الفسق، فيكون المراد من العادل من لايحتمل في حقه ذلك، وينحصر في المعصوم، وخبره يكون مفيداً للعلم.

والثاني: هو الفاسق الظاهري، وهو مَنْ عُلم بفسقه.

والمراد من الفاسق هو الفاسق الواقعي، وبذلك يكون معنىٰ الآية منطوقاً وجوب التبيّن في خبر أحتمل في حقه ذلك، فضلاً عمّن علم فسقه، فلا يبقىٰ في المفهوم إلّا خبر

وفيه: إنّ إرادة مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلافُ الظاهر عرفاً، فالمرادُ به:

إمّا الكافرُ، كما هو الشائع إطلاقه في الكتاب، حيث إنّه يطلق غالباً في مقابل المؤمن.

وأمّا الخارجُ عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمُها في زمان نزول هذه الآية، فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق، مضافاً إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[1].

المعصوم عليه السلام المفيد للعلم، أو من دون المعصوم عليه السلام كسلمان رضي الله عنه مثلاً.

فيكون تعليق الحكم بالفسق الواقعي إشارة إلىٰ عدم اعتبار خبرالمخبر غير المفيد للعلم، ولا يجوز العمل إلّا بما يفيد العلم، فالآية تكون دليلاً علىٰ حرمة العمل بغير العلم، فلاحاجة إلىٰ التمسّك بتعليل الآية لحرمة العمل بغير العلم.

وبالجملة، إنّ الآية تدل علىٰ حرمة العمل بغير العلم من جهتين:

الجهة الأُولىٰ: هي تعليق الحكم بالفسق الواقعي.

الثانية: هي عموم التعليل، فتكون أجنبية عن الدلالة علىٰ حجّية خبر الواحد.

(وفيه: إنّ إرادة مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفاً).

وحاصل الجواب: إنّ ما ذكر من الإشكال يكون مبنياً علىٰ أن يكون المراد من الفاسق مطلق من خرج عن طاعة الله، وإطلاق الفاسق علىٰ هذا المعنىٰ يكون علىٰ خلاف الظاهر عرفاً، ثمّ إطلاق اللفظ علىٰ خلاف الظاهر من دون قرينة يكون قبيحاً لا يصدر من الحكيم والقرينة منتفية، فلا يمكن أن يكون المراد من الفاسق من خرج عن طاعة الله بارتكاب مطلق المعاصي، وإنّما المراد بالفاسق:

إمّا الكافر كما هو الشائع في الكتاب العزيز، كقوله تعالىٰ: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِناً كَمَن كَانَ فَاسِقاً﴾[2]، وإمّا الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة كما هو المتبادر منه في زمن نزول هذه الآية.

فالمرتكب للصغائر غير داخل في إطلاق الفاسق في يومنا هذا، بمقتضىٰ أصالة عدم

---

(١) النساء: ٣١.

(٢) السجدة: ١٨.

مع أنّه يمكن فرضُ الخلوّ عن الصغيرة والكبيرة، كما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق، وبه يندفع الإيراد المذكور، حتّىٰ علىٰ مذهب من يجعل كلّ ذنب كبيرة.

وأمّا احتمالُ فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه فهو غيرُ قادح؛ لأنّ ظاهر قوله: ﴿إن جَاءَكُم فاسقٌ بنبإٍ﴾[1]، تحقّقُ الفسق قبل النبأ، لا به، فالمفهومُ يدلّ علىٰ قبول خبر من ليس فاسقاً مع قطع النظر عن هذا النبأ واحتمال فسقه به.

النقل مضافاً إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، حيث يكون المستفاد منه: إنّ الفاسق هو الخارج عن طاعة اللّٰه بالمعاصي الكبيرة.

وعلىٰ هذا لا يكون المفهوم منحصراً في المعصوم عليه السلام، وانما يبقىٰ فيه من اجتنب الكبائر، ولو ارتكب الصغائر، فيكون خبر العادل حجّة بمقتضىٰ المفهوم، وبذلك ارتفع إشكال انحصار المفهوم بالمعصوم عليه السلام.

(مع أنّه يمكن فرض الخلوّ عن الصغيرة والكبيرة، كما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق ... إلىٰ آخره)، أي: إنّ انحصار المفهوم في المعصوم عليه السلام يرتفع حتىٰ علىٰ فرض أن يكون المراد من الفاسق من خرج عن طاعة اللّٰه بمطلق المعاصي ولو بارتكاب الصغيرة.

وذلك أنّه قد ورد في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله: (التائب من الذنب كمَنْ لا ذنب له)[2]، فيكون من تاب عن ذنبه السابق خالياً عن الصغيرة والكبيرة، فيكون هذا الشخص داخلاً في المفهوم مع أنّه غير معصوم، فيرتفع إشكال انحصار المفهوم بالمعصوم حتىٰ علىٰ القول بجعل كل ذنب كبيرة.

وقوله: (وأمّا احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه فهو غيرُ قادح ... إلىٰ آخره) دفع لما يمكن أن يقال: إنّ ما ذكرت من أنّ التائب عن الذنب السابق يكون ممّن لا ذنب له فيدخل في المفهوم وهو غير معصوم فيرتفع انحصار المفهوم، وإن كان صحيحاً إلّا أنّه يحتمل فسقه بما أخبر به بعد التوبة من الكذب، فلا يكون خبره مع هذا الاحتمال داخلاً في المفهوم، فيعود الإشكال المذكور، وهو انحصار المفهوم في المعصوم.

وحاصل الدفع هو عدم الاعتناء باحتمال الكذب الموجب للفسق في هذا الإخبار؛ لأنّ

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) عيون الأخبار ٢: ٧٤/٣٤٧. الوسائل ١٦: ٧٥، أبواب جهاد النفس، ب ٨٦، ح ١٤.

هذه جملة ممّا أوردوه علىٰ ظاهر الآية، وقد عرفت أنّ الوارد منها إيرادان، والعمدةُ الإيرادُ الأوّلُ الذي أورده جماعة من القدماء والمتأخّرين.

ثمّ إنّه كما استدلّ بمفهوم الآية علىٰ حجّيّة خبر العادل، كذلك قد يستدلّ بمنطوقها علىٰ حجّيّة خبر غير العادل إذا حصل الظنّ بصدقه بناءً علىٰ أنّ المراد بالتبيّن ما يعمّ تحصيل الظنّ، فإذا حصل من الخارج ظنٌّ بصدق خبر الفاسق كفىٰ في العمل به.

ومن التبيّن الظنّي تحصيل شهرة العلماء علىٰ العمل بالخبر أو علىٰ مضمونه أو علىٰ روايته، ومن هنا تمسّك بعضٌ بمنطوق الآية علىٰ حجّيّة الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وفي حكم الشهرة أمارة أُخرىٰ غير معتبرة.

ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿إنْ جَاءَكُم فاسقٌ بنبإٍ فتبيَّنوا﴾ هو كون الفسق ثابتاً قبل هذا النبأ لا الفسق المتحقّق بنفس هذا الإخبار والنبأ.

فالمفهوم يشمل مَنْ لم يكن فاسقاً قبل النبأ فيدخل التائب في المفهوم، وبه يرتفع الإشكال.

(قد يستدل بمنطوقها علىٰ حجّية خبر غير العادل إذا حصل الظنّ بصدقه بناءً علىٰ أنّ المراد بالتبيّن ما يعمّ تحصيل الظنّ).

قد تقدّم الاستدلال علىٰ حجّية خبر العادل بمفهوم آية النبأ، ويمكن أن يستدل علىٰ حجّية خبر غير العادل بمنطوقها إذا حصل الظنّ بصدقه بناءً علىٰ أن يكون المراد بالتبيّن ما يعم تحصيل الظنّ، وحينئذ إذا حصل الظنّ بصدق خبر الفاسق لكان حجّة، فيشمل التبيّن الظني تحصيل شهرة العلماء علىٰ العمل بالخبر أو علىٰ مضمونه أو علىٰ روايته.

والأول: كما إذا تمسّك المشهور به.

والثاني: بأن كانت فتاواهم مطابقة لمضمون خبر الفاسق.

والثالث: بأن كان خبره مشهوراً بين الرواة.

(ومن هنا)، أي: من كون المنطوق دالاًّ علىٰ حجّية خبر الفاسق إذا حصل الظنّ بصدقه **(تسمّك بعض بمنطوق الآية علىٰ حجّية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة)** العملية، أو الفتوائية، أو الروائية **(وفي حكم الشهرة أمارة أُخرىٰ غير معتبرة)** كخبر غير العادل.

ولو عمّم التبيّن للتبيّن الإجماليّ ـ وهو تحصيل الظنّ بصدق مخبره ـ دخل خبرُ الفاسق المتحرّز عن الكذب، فيدخل الموثّق وشبهه، بل الحسن أيضاً.

وعلىٰ ما ذكر فيثبت من آية النبأ ـ منطوقاً ومفهوماً ـ حجّيّةُ الأقسام الأربعة للخبر: الصحيح والحسن والموثّق والضعيف المحفوف بقرينة ظنّيّة.

ولكن فيه من الإشكال ما لا يخفىٰ؛ لأنّ التبيّن ظاهر في العلمي. كيف ولو كـان المرادُ مجرّد الظنّ لكان الأمرُ به في خبر الفاسق لغواً، إذ العاقل لا يعمل بخبر إلّا بعد رجحان صدقه

(**ولو عمّم التبيّن للتبيّن الإجمالي ـ وهو تحصيل الظنّ بصدق مخبره ـ دخل خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب، فيدخل الموثق وشبهه، بل الحسن أيضاً**)، أي: لو كان المـراد بـالتبيّن مطلق تحصيل الظنّ بالصدق تفصيلاً، بأن يحصل الظنّ بصدق خبر الفاسق من الشهرة، أو إجمالاً بأن يحصل الظنّ بالصدق من جهة كون المخبر ثقة، أو شبهه لدخل في منطوق الآية الخبر الموثّق وشبهه.

والأوّل: ما يكون راويه غير الإمامي المتحرّز عن الكذب.

والثاني: ما يكون الراوي فيه غير الإمامي المتحرّز عن الكذب، الفاسق بجوارحه، غير العادل في مذهبه، أو الإمامي المتحرّز عن الكذب، الفاسق بجوارحه، أو خبر المـرسل الذي لم يعلم وثاقة من سقط عن سلسلة السند.

(**فيثبت من آية النبأ ـ منطوقاً ومفهوماً ـ حجّية الأقسام الأربعة**).

ويستفاد اعتبار الخبر الصحيح من المفهوم، ويستفاد اعتبار الثلاثة الباقية من المنطوق:

الأول: وهو الموثّق، وهو خبر غير الإمامي المتحرّز عن الكذب.

والثاني: الحسن، وهو خبر الإمامي الممدوح من دون تصريح بفسقه أو عدله.

والثالث: الضعيف، وهو خبر الفاسق إذا كان محفوفاً بقرينة ظنّية.

(**ولكن فيه من الإشكال ما لا يخفىٰ؛ لأن التبيّن ظاهر في العلمي**)، أي: إنّ ما ذكر من الاستدلال علىٰ حجّية خبر الفاسق غير صحيح؛ لأنه مبني علىٰ أن يكون المراد بالتبيّن ما يعم تحصيل الظنّ، وهو خلاف ظاهر التبيّن، إذ التبيّن ظاهر في التبيّن العلمي مع أنّ الأمر بالتبيّن بمعنىٰ تحصيل الظنّ يكون لغواً، إذ العاقل لا يعلم بـخبر إلّا بـعد تـحصيل الظـنّ بصدقه.

علىٰ كذبه، إلّا أن يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقاً، من أنّ المقصود التنبيهُ والارشادُ علىٰ أنّ الفاسق لا ينبغي أن يُعتَمَدَ عليه، وأنّه لا يُؤمَنُ من كذبه وإن كان المظنونُ صدقَهُ.

وكيف كان، فمادّة التبيّن ولفظ الجهالة وظاهر التعليل كلّها آبيةٌ من إرادة مجرّد الظنّ.

نعم، يمكن دعوىٰ صدقه علىٰ الاطمئنان الخارج عن التحيّر والتزلزل بحيث لا يعدّ في العرف العملُ به تعريضاً للوقوع في الندم، فحينئذٍ لا يبعد انجبارُ خبر الفاسق به.

لكن لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالّاً علىٰ حجّية الظنّ الاطمئنانيّ المذكور وإن لم يكن معه خبرُ فاسق، نظراً إلىٰ أنّ الظاهر من الآية أنّ خبر الفاسق وجوده كعدمه، وأنّه لابدّ من تبيّن الأمر من الخارج والعمل علىٰ ما يقتضيه التبيّنُ الخارجيُّ.

نعم، ربّما يكون نفس الخبر من الأمارات التي يحصل من مجموعها التبيّن، فالمقصودُ

(وكيف كان) سواء كان جعل التبيّن بمعنىٰ تحصيل الظنّ لغواً، أو لم يكن (فمادة التبيّن ولفظ الجهالة وظاهر التعليل كلّها آبيةٌ من ارادة مجرّد الظنّ) لأن الأول ظاهر في تحصيل العلم، والثاني ظاهر في عدم العلم، والثالث ظاهر في وجوب تحصيل العلم في خبر الفاسق حتىٰ يؤمن من الوقوع في الندم.

فلا يمكن حمل التبيّن علىٰ مجرّد الظنّ؛ لأنه يكون من حمل اللفظ علىٰ خلاف ظاهره من دون قرينة.

(نعم، يمكن دعوىٰ صدقه علىٰ الاطمئنان الخارج عن التحيّر والتزلزل).

أي: يمكن أن يقال: إنّ المراد بالتبيّن ما يعمّ تحصيل الاطمئنان الموجب لزوال التحيّر والتزلزل بحيث لايكون العمل به عرفاً تعريضاً للوقوع في الندم، فيصدق التبيّن علىٰ الاطمئنان كما يصدق علىٰ العلم.

(فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به) بمعنىٰ أنّه لو حصل الاطمئنان من الخارج علىٰ صدق خبره لكان حجّة، إلّا أنّه ليس حجّة من جهة كونه خبر الفاسق، بل الحجّة هو الاطمئنان من أي طريق حصل وإن لم يكن معه خبر فاسق.

فيكون خبر الفاسق كالعدم، لا يستفاد اعتباره من منطوق الآية، بل المستفاد هو حجّية مرتبة خاصة من الظنّ وهو الاطمئنان، فلا يدل منطوق الآية علىٰ حجّية خبر الفاسق.

(نعم، ربّما يكون نفس الخبر من الأمارات التي يحصل من مجموعها التبيّن)، وربّما

الحذرُ عن الوقوع في مخالفة الواقع، فكلّما حصل الأمن منه جاز العمل، فلا فرق ـ حينئذٍ ـ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل الاطمئنان بصدقه وبين الشهرة المجـرّدة إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها.

والحاصل أنّ الآية تدلّ علىٰ أنّ العمل يعتبر فيه التبيّن من دون مدخليّة لوجود خبر الفاسق وعدمه، سواء قلنا بأنّ المراد منه العلمُ أو الاطمئنان أو مطلق الظنّ، حتىٰ أنّ من قال بأنّ خبر الفاسق يكفي فيه مجرّد الظنّ بمضمونه بحسن أو توثيق أو غـيرهما مـن صـفات الراوي فلازمه القول بدلالة الآية علىٰ حجّية مطلق الظنّ بالحكم الشرعي وإن لم يكن معه خبر أصلاً، فافهم واغتنم واستقم.

هذا، ولكن لا يخفىٰ أنّ حمل التبيّن علىٰ تحصيل مطلق الظنّ أو الاطمئنان يوجبُ خروج مورد المنطوق وهو الإخبار بالإرتداد.

ومن جملة الآيات: قوله تعالىٰ في سورة البراءة: ﴿فَلَوْلاَ نَفرَ مِن كُلِّ فِرقَةٍ مِـنهُم طـائفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ ولِيُنذِرُوا قَومَهُمْ إذا رَجَعوا إليهِمْ لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ﴾[1] دلّت علىٰ وجوب الحذر

يحصل الاطمئنان من خبر الفاسق بعد ضم خبر الفاسق الآخر إليه، فيحصل الاطـمئنان الذي هو مناط الحكم بالحجّية من المجموع.

(ولكن لا يخفىٰ أنّ حمل التبيّن علىٰ تحصيل مطلق الظنّ أو الاطمئنان يوجب خـروج مورد المنطوق وهو الإخبار بالإرتداد) فلو حـمل التـبيّن عـلىٰ تـحصيل مـطلق الظـنّ أو الاطمئنان منه لخرج مورد المنطوق عنه، وقد تقدّم أنّ خروج المورد عن الدليل قبيح.

وبيان ذلك: إنّ المورد يكون هو الإخبار بالإرتداد، ولا يكفىٰ فيه الظنّ مطلقاً أي: ولو كان اطمئنانيّاً، بل لابدّ فيه من العلم أو البيّنة العادلة. هذا مضافاً إلىٰ أنّ تحصيل الظنّ يكـون خلاف ظاهر التبيّن، بل هو ظاهر في تحصيل العلم كما تقدّم مراراً.

(ومن جملة الآيات: قوله تعالىٰ في سورة البراءة: ﴿فَلَوْلاَ نَفرَ مِن كُلِّ فِرقَةٍ مِـنهُم طـائفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ ولِيُنذِرُوا قَومَهُمْ إذا رَجَعوا إليهِمْ لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ﴾) والاستدلال بهذه الآية الشريفة يتوقف علىٰ أُمور:

---

(١) التوبة: ١٢٢.

عند إنذار المنذرين من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

أمّا وجوبُ الحذر، فمن وجهين:

منها: أن يكون المرادُ من النّفرِ النّفرَ إلىٰ طلب العلم وتعلّم الأحكام الشرعية لا النّفر إلىٰ الجهاد.

ومنها: أن يكون المراد من الإنذار إنذار كل واحد من النافرين قومه، لا إنذار مجموعهم - مجموع القوم - حتىٰ يقال: إنّ إخبار المجموع للمجموع يفيد العلم فيخرج عن محلّ الكلام.

ومنها: أن يكون المراد من الحذر الحذر العملي لا مجرّد الخوف النفساني، بمعنىٰ: وجوب التحذّر والعمل علىٰ كل شخص عقيب إنذار كل منذر، سواء حصل من قوله العلم أم لا، فيثبت حجّية قول المنذر.

ومنها: أن يكون الحذر بالمعنىٰ المذكور واجباً عند إنذار المنذر.

وتحقّق هذه الأمور غير الأمر الأخير واضح.

أمّا الأمر الأول فقد صرّح به بعض المفسرين حيث قال: إنّ المراد بالنّفر: هو النّفر إلىٰ طلب العلم لا النّفر إلىٰ الجهاد، مضافاً إلىٰ كون باقي الآية قرينة علىٰ كون النّفر هو النّفر إلىٰ طلب تعلّم الأحكام الشرعية.

وأمّا الثاني: فلأن تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع، أي: تقسيم الأفراد علىٰ الأفراد، فمثلاً: إذا جاء أمر لألف رجل مسلم بقتل ألف رجل كافر كان معناه أنّ كل رجل مسلم يقتل كافراً واحداً، فيكون معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿لينذروا قومهم﴾، أي: لينذر كل واحد من النافرين قومه كما هو مقتضىٰ العادة؛ لأنّ النّافرين للتّفقّه بعد تعلّم الأحكام لا يجتمعون عادة في محلّ واحد ليرشدوا الناس مجتمعين، بل يذهب كل واحد منهم إلىٰ ما يخصّه من المحل والوطن ثمّ يرشد من حوله من الناس.

وأمّا الأمر الثالث: فلأن ظاهر الحذر هو أخذ المأمن من الهلكة والعقوبة، وهو العمل لا مجرّد الخوف النفساني، فيكون المراد من الحذر العمل.

ولكن يبقىٰ الكلام في الأمر الرابع: وهو إثبات وجوب الحذر، وقد أشار إليه بقوله:

أحدهما: إنّ لفظة «لعلّ» بعد انسلاخها عن معنىٰ الترجّي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلّم، وإذا تحقّق حسنُ الحذر ثبت وجوبهُ إمّا لما ذكره في «المعالم» من أنّه لا معنىٰ لندب الحذر، إذ مع قيام المقتضي يجب، ومع عدمه لايحسن، وإمّا لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزمٌ لوجوبه بالإجماع المركّب، لأن كلّ من أجازه فقد أوجبه.

(أمّا وجوب الحذر، فمن وجهين: أحدهما: إنّ لفظة «لعلّ» بعد انسلاخها عن معنىٰ الترجّي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلم ... إلىٰ آخره)، أي: إن إثبات وجوب الحذر يتم بأحد وجهين:

الوجه الأول: من جهة كلمة «لعلّ».

والثاني: من جهة كونه غاية للواجب، وغاية الواجب واجبة كما سيجيء في كلام المصنف ﵀.

وتقريب الوجه الأول: هو أنّ لفظة «لعلّ» قد انسلخت عن معنىٰ الترجّي، إذ لا يعقل ذلك في حقه تعالىٰ، واستعملت في الطلب، فتكون ظاهرة في كون مدخول «لعلّ» محبوباً ومطلوباً للمتكلم، ومن هنا يمكن الاستدلال لإثبات وجوب الحذر بالقياس الاستثنائي، والقياس الاستثنائي في المقام ينتج وضع المقدّم وثبوته ثبوت التالي.

وبيان ذلك: إنّه إذا ثبت حسن الحذر لكان واجباً. وبتعبير آخر: لثبت وجوبه، والعمدة في القياس الاستثنائي هو إثبات الملازمة بين المقدّم والتالي فيمكن إثباتها بوجوه:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: (إمّا لما ذكره في «المعالم» من أنّه لا معنىٰ لندب الحذر) بعد كونه مطلوباً ومحبوباً للمتكلم (إذ مع قيام المقتضي يجب، ومع عدمه لا يحسن) وحينئذ إذا كان الحذر حسناً كان واجباً.

الوجه الثاني: إنّه قد تقدّم أنّ المراد بالحذر هو العمل بخبر الواحد فإذا صار العمل بخبر الواحد راجحاً بمقتضىٰ كونه مدخول «لعلّ» صار واجباً بالإجماع المركّب، إذ كلّ مَن يقول بعدم حجّية خبر الواحد يقول بعدم جواز العمل به، أمّا إذا جاز العمل به لكان واجباً وقد ثبت جواز العمل به فيثبت أنّه واجب، والعمل هو نفس الحذر فيكون واجباً.

والوجه الثالث: إنّه إذا ثبت حسن الحذر بمقتضىٰ كونه مدخولاً لـ«لعلّ» الذي انسلخ عن معنىٰ الترجي لكان مطلوباً، ثمّ الطلب ينصرف إلىٰ الوجوب، فيكون الحذر واجباً من جهة

الثاني: إنّ ظاهر الآية وجوبُ الإنذار لوقوعه غايةً للنّفر الواجب بمقتضىٰ كلمة «لولا»، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوبَ الحذر لوجهين:

أحدهما: وقوعُه غايةً للواجب، فإنّ الغاية المترتّبة علىٰ فعل الواجب ممّا لا يرضىٰ الآمِر بانتفائه، سواء كان من الأفعال المتعلّقة للتكليف أم لا، كما في قولك: «تُب لَعلَّكَ تُفلِحُ وأسلِم لَعلَّكَ تَدخُلُ الجَنَّةَ»، وقوله تعالىٰ: ﴿فَقُولا لَهُ قَولاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أو يَخشَىٰ﴾[1].

الثاني: إنّه إذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول وإلّا لغىٰ الانذارُ.

انصراف الطلب إلىٰ الوجوب، وحينئذ إذا كان الحذر حسناً ومطلوباً لكان واجباً، فقد ثبتت الملازمة بهذه الوجوه، فينتج ثبوت المقدّم وهو حسن الحذر ثبوت التالي وهو وجوبه.

(الثاني: إنّ ظاهر الآية وجوبُ الإنذار لوقوعه غـاية للـنّفر الواجب بـمقتضىٰ كـلمة «لولا»).

والوجه الثاني علىٰ وجوب الحذر: إنّه يجب لو كان الإنذار واجباً فلا بدّ:

أولاً: من إثبات وجوب الإنذار.

وثانياً: من بيان كيفية ترتّب وجوب الحذر عليه.

وأمّا وجوب الإنذار فلوقوعه غاية للنّفر الواجب بـمقتضىٰ كـلمة «لولا» التـحضيضية الظاهرة في الإلزام والوجوب وغاية الواجب واجبة، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الأمر المتعلّق بالإنذار في قوله تعالىٰ: ﴿لينذروا﴾ ظاهر في الوجوب، هـذا وقد ثبت وجوب الإنذار بأحد الوجهين.

وأمّا كيفية ترتّب وجوب الحذر علىٰ وجوب الإنذار فلأحد وجهين، كـما أشـار إليـه بقوله: **(لوجهين:)**.

الأول: إنّ الحذر قد جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة، فيكون الحذر واجباً، أمّا كونه غاية للواجب، فمستفاد من كلمة «لعلّ» لأنها ظاهرة دائماً في أنّ ما بعدها علّة غائية لما قبلها.

والثاني: إنّه إذا وجب الإنذار وجب الحذر بمعنىٰ القبول والعمل بخبر المنذر، وإلّا لزم

---

(١) طه: ٤٤.

ونظيرُ ذلك ما تمسّك به في «المسالك» علىٰ وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدّة، من قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾[1] فاستدلّ بتحريم الكتمان ووجوب الإظهار عليهنّ علىٰ قبول قولهنّ بالنسبة إلىٰ ما في الأرحام.

فإن قُلتَ: المرادُ بالنّفر النّفرُ إلىٰ الجهاد، كما يظهر من صدر الآية، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾[2] ومن المعلوم أنّ النفر إلىٰ الجهاد ليس للتفقّه والإنذار.

نعم، ربّما يترتّبان عليه، بناءً علىٰ ما قيل: من أنّ المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور أوليائه علىٰ أعداءه، وسائر مايتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلىٰ الفرقة المتخلّفة الباقية في المدينة، فالتفقّه والإنذار من قبيل الفائدة لا الغاية حتىٰ تجب بوجوب ذيها.

أن يكون وجوب الإنذار لغواكما لا يخفىٰ.

(ونظير ذلك ما تمسّك به في «المسالك» علىٰ وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدّة من قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾) حيث يجب علىٰ النساء إظهار ما في الأرحام من الحمل بمقتضىٰ الآية الدّالة علىٰ حرمة الكتمان، وحينئذٍ يجب قبول قولهن وتصديقهن، وإلّا لزم أن يكون الإظهار لغواً.

نعم، غاية الواجب ليست واجبة إذا لم تكن من الأفعال المتعلّقة للتكليف، كما في قول القائل: تب لعلك تفلح، وأسلم لعلّك تدخل الجنة، فإنّ الفلاحة ودخول الجنة في المثال المذكور، والتذكر والخشية في الآية المذكورة لم تكن متعلّقة للتكليف، بل هي من الآثار العقلية المرتّبة علىٰ التوبة والإسلام وغيرهما.

(فإن قُلتَ: المراد بالنّفر النّفرُ إلىٰ الجهاد، كما يظهر من صدر الآية، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾).

وحاصل الإشكال: إنّ المراد بالنّفر النّفر إلىٰ الجهاد بقرينة صدر الآية، حيث يكون المراد من النّفر فيه هو النّفر إلىٰ الجهاد، وحينئذٍ لا يكون الإنذار والتّفقّه غاية للنّفر حتىٰ يجب من باب غاية الواجب واجبة، ثمّ يجب القبول حتىٰ لا يكون وجوب الإنذار لغواً، بل

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) التوبة: ١٢٢.

قلتُ: أوّلاً: إنّه ليس في صدر الآية دلالةٌ علىٰ أنّ المراد النفرُ إلىٰ الجهاد، وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدلّ علىٰ ذلك.

وثانياً: لو سلّم أنّ المراد النّفر إلىٰ الجهاد، لكن لا يتعيّن أن يكون النّفرُ من كلّ قوم طائفة لأجل مجرّد الجهاد، بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعيّن أن يَنفِر من كلّ قوم طائفةٌ، فيمكن أن

الغاية هي الجهاد، فلا ترتبط الآية بالمقام أصلاً.

نعم، قد يترتّب التّفقّه والإنذار علىٰ النفر، فهما ـ حينئذٍ ـ من قبيل الفوائد غير المقصودة بالذات، وليسا من قبيل الغاية حتىٰ يجبا بوجوب ذي الغاية، فلا يكون الإنذار واجباً ليكون القبول والعمل واجباً، وحينئذٍ لا ربط للآية بحجّية خبر الواحد أصلاً.

(**قلتُ: أوّلاً: إنّه ليس في صدر الآية دلالة علىٰ أنّ المراد النفر إلىٰ الجهاد**). وقد اجاب المصنّف‏ﷺ عن الإشكال المذكور بوجوه، حيث قال:

أولاً: ليس في صدر الآية دلالة علىٰ أنّ المراد بالنفر هو النفر إلىٰ الجهاد، بل يمكن أن يكون الأمر بالعكس، أي: إنّ النفر الثاني وهو ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا﴾[1] الآية، يكون قرينة علىٰ أنّ المراد بالنفر في صدر الآية هو النفر إلىٰ التفقه، لا إلىٰ الجهاد، إذ المراد من النفر الثاني هو النفر إلىٰ التفقه جزماً.

قوله: (**وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدل علىٰ ذلك**) دفع لما يتوهّم من أنّ ذكر الآية في ضمن آيات الجهاد يدلّ علىٰ أنّ المراد بالنفر هو النفر إلىٰ الجهاد، ودفع هذا التوهّم بما ذكر في المتن من أنّ ذكر الآية في ضمن آيات الجهاد لا يدلّ علىٰ كون المراد من النفر هو النفر إلىٰ الجهاد فقط، إذ نظيره كثير في الكتاب العزيز، ومنه آية التطهير الواردة في شأن أهل البيت‏عليهم السلام، مع إنّها وقعت في سياق الآيات الواردة في شأن أزواج النبيّ‏ﷺ.

(**وثانياً: لو سلّم أنّ المراد النّفر إلىٰ الجهاد، لكن لا يتعيّن أن يكون النّفر من كل قوم طائفة لأجل مجرّد الجهاد**).

ولو سلّم أنّ أصل النفر كان لأجل الجهاد، ولكن النفر بخصوصية أن يكون من كل فرقة وقوم طائفة كان لأجل التفقّه، وتعلّم الأحكام الشرعية؛ وذلك لأن الغرض من الجهاد هو

---

(١) التوبة: ١٢٢.

يكون التّفقّه غاية لإيجاب النّفر علىٰ كلّ طائفة من كلّ قوم، لا لإيجاب أصل النّفر.

وثالثاً: إنّه قد فسّر الآية بأنّ المرادَ نهيُ المؤمنين عن نفر جيمعهم إلىٰ الجهاد، كما يظهر من قوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾[1] وأمر بعضهم بأن يتخلّفوا عند النبيّ ﷺ، ولا يخلّوه وحده، فيتعلّموا مسائل حلالهم وحرامهم حتىٰ ينذروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم.

الدفع وقمع الأعداء وهذا الغرض لا يتوقف علىٰ نفر طائفة من كل فرقة وقبيلة، بل يحصل بنفر عدة من المسلمين ممّن تمكّنوا من قمع الأعداء، سواء كانوا من فرقة واحدة أو من فرق مختلفة، أو من كل فرقة طائفة. بخلاف النفر لأجل التفقّه، وتعلّم الأحكام الشرعية، حيث يكون الغرض منه إنذار كل واحد من النافرين قومه، فيتناسب فيه أن ينفر من كل فرقة طائفة لينذروا قومهم بعد رجوعهم إليهم.

ثمّ إنّ الآية مشتملة علىٰ النفرين، أي: النفر إلىٰ الجهاد وهو أصل النفر، والنفر إلىٰ تعلّم الأحكام وهو النفر من كل فرقة طائفة، إذ النبيّ ﷺ كان يذهب غالباً مع المجاهدين إلىٰ الجهاد، فكان أصل النفر معه ﷺ لأجل الجهاد، وكان نفر طائفة من كل قوم وفرقة لأجل التفقّه من النبيّ ﷺ في الجهاد، فحينئذٍ يكون الإنذار غاية للنفر كالجهاد، فيكون الإنذار واجباً، وتقدّم أنّ الحذر وهو العمل بقول المنذر ـ ايضاً ـ واجب سواء حصل منه العلم أم لا، وهو المطلوب.

(وثالثاً: إنّه قد فسّر الآية بأنّ المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم إلىٰ الجهاد، كما يظهر من قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾ وأمر بعضهم بأن يتخلّفوا عند النبي ﷺ).

وحاصل هذا الجواب يرجع إلىٰ عكس الجواب الثاني، إذ الواجب علىٰ المتعلّم في هذا الجواب هو البقاء عند النبي ﷺ، إذ لا يجب علىٰ المؤمنين أنْ يذهبوا إلىٰ الجهاد جميعاً، بل أمر بعضهم بأن ينفر إلىٰ الجهاد، وبعضهم بأن يتخلّف عند النبي ﷺ ليتفقّه المتخلفون ويتعلّموا من النبي ﷺ مسائل الحلال والحرام، لينذروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم.

وهذا يكون مبنياً علىٰ أن تكون الآية الشريفة في مقام بيان حال النافرين والمتخلفين

---

(١) التوبة: ١٢٢.

والحاصل إنّ ظهور الآية في وجوب التّفقّه والإنذار ممّا لا ينكر، فلا محيصَ عن حمل الآية عليه، وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية أو بعض ألفاظها.

وممّا يدلّ علىٰ ظهور الآية في وجوب التّفقّه والإنذار استشهادُ الإمام بها علىٰ وجوبه في أخبار كثيرة.

جميعاً، وأن يكون المراد من ضمير الجمع في قوله: ﴿ليتفقهوا﴾ و﴿لينذروا﴾ الفرقة المتخلّفة، وأن يكون المراد بالقوم: النافرين، وأن يكون المراد من ضمير الجمع في ﴿لعلّهم﴾ و﴿يحذرون﴾ النافرين، وأن يكون الغرض من هذه الآية بيان وجوب اُمور:

الأول: الجهاد علىٰ النافرين.

والثاني: التعلّم علىٰ المتخلفين.

والثالث: تعليمهم النافرين.

(**والحاصل: إنّ ظهور الآية في وجوب التّفقّه والإنذار ممّا لا ينكر، فلا محيصَ عن حمل الآية عليه، وإن لزم مخالفة في سياق الآية أو بعض ألفاظها**) إنّ ظهور الآية في وجوب التفقّه والإنذار يكون واضحاً، وغير قابل للإنكار خصوصاً علىٰ الإحتمال الأول، وإن كان يلزم مخالفة الظاهر في سياق الآية علىٰ هذا الاحتمال، إذ مقتضىٰ السياق هو كون النفر لأجل الجهاد؛ لوقوع هذه الآية بين آيات الجهاد، أي: صدر الآية ظاهراً في النفر إلىٰ الجهاد، فيكون ظهور ﴿فلولا نفر من كل فرقة طائفة﴾ في وجوب التفقّه والإنذار مخالفاً للسياق. أو يلزم مخالفة الظاهر في بعض ألفاظ الآية كما في الإحتمال الثالث؛ إذ ظاهر النفر الثاني هو النفر إلىٰ التفقّه فقط، كما يظهر من قوله: ﴿ليتفقهوا﴾ فحمله علىٰ النفر لأجل الجهاد والتفقّه معاً علىٰ خلاف الظاهر.

وفي الإحتمال الرابع يكون ظاهر قوله: ﴿ليتفقهوا﴾ و﴿لينذروا﴾ في النافرين، وحملهما علىٰ المتخلّفين علىٰ خلاف الظاهر؛ لأن هذا الحمل يحتاج إلىٰ تقدير جملة؛ وهي: لتبقىٰ طائفة عند النبي ﷺ ليتفقهوا، ومن المعلوم أنّ التقدير يكون علىٰ خلاف الظاهر.

(**وممّا يدل علىٰ ظهور الآية في وجوب التّفقّه والإنذار استشهاد الإمام بها ... إلىٰ آخره**) إذ قد استشهد الإمام عليه السلام بآية النفر علىٰ وجوب التفقّه في أخبار كثيرة، يذكر المصنّف قدس سره

منها: ما عن الفضل بن شاذان في عِلَلِه[١] عن الرضا عليه السلام، في حديث، قال: (إنّما أُمِروا بالحجّ لعلّة الوفادة إلىٰ الله وطلبِ الزيادة والخروج عن كلّ ما اقترف العبد ـ إلىٰ أن قـال ـ ولأجل ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام، إلىٰ كلّ صفح وناحية كما قـال الله عـزّوجلّ: ﴿فلَولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طائفة﴾[٢] الآية.

ومنها: ما ذكره في ديباجة «المعالم»[٣]، من رواية عليّ بن حمزة، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: (تفقّهوا في الدِّين، فإنّ من لم يتفقّه منكم في الدّين فهو أعرابي، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ولِيُنذِرُوا قَومَهُمْ إذا رَجَعوا إليهِمْ لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ﴾[٤]).

ومنها: ما رواه في الكافي في باب ما يجب علىٰ الناس عند مضي الإمام عليه السلام، عن صحيحة

بعض هذه الأخبار، والمستفاد من استشهاد الإمام عليه السلام بها علىٰ وجوب التفقه هو أنّ المراد بالنفر هوالنفر إلىٰ طلب العلم، والتفقّه لا إلىٰ الجهاد.

(منها: ماعن الفضل بن شاذان في عِلَلِه عن الرضا عليه السلام، في حديث قال: إنّما أُمروا بالحجّ لعلّة الوفادة) أي: الورود إلىٰ الله (والخروج عن كلّ ما اقترف العبد) أي: عن كل ما ارتكب العبد من المعاصي والذنوب.

(إلىٰ أن قال: ولأجل ما فيه من التفقّه ونقل أخبار الائمة عليهم السلام، إلىٰ كل صفح وناحية) أي: كل منطقة ومكان، فإنّ الحُجّاج في ذلك الزمان كانوا يسألون الأئمة عن مختلف المسائل، ثمّ استشهد الإمام عليه السلام علىٰ وجوب التفقه الذي يكون غاية من غايات الحجّ بآيـة النـفر، حيث قال عليه السلام: كما قال الله تعالىٰ: ﴿فلَولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طائفة﴾ الآية.

(ومنها: ما ذكره في ديباجة «المعالم» من رواية علي بن حمزة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: (تفقّهوا في الدّين، فإنّ من لم يتفقّه منكم في الدّين، فـهو أعـرابـي)، أي: جـاهل، ثـمّ استشهد بالآية، حيث قال: (إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ولِيُنذِرُوا قَـومَهُمْ إذا

---

(١) علل الشرائع ١: ٩/٣١٧. عيون أخبار الرّضا عليه السلام ٢: ١/١١٩، باختلاف يسير فيهما. الوسائل ٢٧: ٩٦، أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ٦٥.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) معالم الدين ٣٢، والكافي ١: ٦/٣١، باختلاف يسير فيهما.

(٤) التوبة: ١٢٢.

يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا حدث على الإمام حدثٌ كيف يصنعُ الناسُ؟ قال: (أين قولُ الله عزوجل: ﴿فلولا نفر...﴾[1])، ثمّ قال: هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابُهم)[2].

ومنها: صحيحة عبدالأعلى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن قول العامّة: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: (من مات وليس له إمام، مات ميتة جاهليّة)، قال: (حقٌّ والله)، قلتُ: فإنْ إماماً هلك، ورجلٌ بخراسان لا يعلم مَن وصيّه، لم يسعه ذلك؟ قال: (لا يسعه، إنّ الإمام إذا مات وقعت حجّة وصيّه على من هو معه في البلد، وحقّ النّفرُ على من ليس بحضرته إذا بلغهم، أنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿فلَولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طَائِفة﴾[3] الآية)[4].

رَجَعُوا إِلَيهِمْ لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ﴾).

(ومنها: ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام عليه السلام).

والملخّص: إنّه قد سأل الإمام عليه السلام عن وظيفة الناس عند موت الإمام عليه السلام، فأجاب الإمام عليه السلام بقوله: (أين قول الله تعالى: ﴿فلولا نفر﴾) الآية. ثمّ قال: (هم في عذر ما داموا في الطلب)، أي: هم معذورون في عدم معرفة إمامهم ماداموا في الطلب، ومن ينتظرهم ـ أيضاً ـ يكون معذوراً، حتى يرجع إليهم أصحابهم، وهم النافرون.

(ومنها: صحيحة عبدالأعلى قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام، عن قول العامة) عن النبي صلى الله عليه وآله، حيث قال: ((من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية))، قال: (حقٌّ والله)قلت: فإنْ إماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيّه لم يسعه ذلك؟ قال: (لا يسعه)) يعني: لا يسعه إهمال معرفة الإمام عليه السلام، فلم يكن معذوراً إلّا بقدر مسيره إلى من يعرف وصي الإمام عليه السلام.

إلى أن قال: (وحقّ النّفرُ) أي: ثبت النّفر على من ليس بحضرته، ثمّ استشهد بقوله تعالى:﴿فلَولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طَائِفة﴾ الآية، فهذا الاستشهاد يدل على وجوب النفر

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) الكافي ١: ١/٣٧٨.

(٣) التوبة: ١٢٢.

(٤) الكافي ١: ٢/٣٧٨، وفيه: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول العامّة: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: (من مات ... إلى آخره)، وكذلك: (إذا هلك) مكان (إذا مات).

ومنها: صحيحةُ محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام. وفيها: قلت: افيَسَعُ الناسَ إذا ماتَ العالم ألّا يعرفوا الذي بَعدَهُ؟ فقال: (أمّا أهلُ هذه البلدة فلا ـ يعني أهل المدينة ـ وأمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم، إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿فلَولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طَائِفة﴾[1])[2].

ومنها: صحيحة البزنطيّ[3] المرويّة في قرب الاسناد[4] عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.

ومنها: روايةُ عبد المؤمن الأنصاريّ الواردة في جواب من سأل عن قوله صلى الله عليه وآله: (اختلافُ أُمتّي رحمةٌ)، قال: إذا كان اختلافُهم رحمةً فاتفاقهُم عذابٌ!

(ليس هذا يرادُ، إنّما يراد الاختلاف في طلب العلم، على ما قال الله عزّ وجلّ: ﴿فلَولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طَائِفة﴾[5])[6].

الحديثُ منقول بالمعنىٰ، ولا يحضرني ألفاظه، وجميعُ هذا هو السرّ في استدلال أصحابنا بالآية الشريفة علىٰ وجوب تحصيل العلم وكونه كفائياً، هذا غايةُ ما قيل أو يقال في توجيه الاستدلال بالآية الشريفة، لكنّ الانصافَ عدمُ جواز الاستدلال بها من وجوه:

للتّفقّه والإنذار.

(ومنها: صحيحة البزنطيّ) ولم ينقل المصنّف رحمه الله مضمون هذه الصحيحة؛ لأنه مطابق لما ذكره بعدها، وهو رواية عبد المؤمن الأنصاري الواردة في جواب من سأل عن قوله صلى الله عليه وآله: (اختلاف أُمتي رحمة)، قال: إذا كان اختلافهم رحمة فاتفاقهم عذاب، فقال الإمام عليه السلام في الجواب: (ليس هذا)، أي: الذي تصورته يراد، وإنّما يراد اختلافهم في البلدان لطلب العلم، لا الاختلاف في الدين؛ لأنه واحد، ثمّ استشهد بقوله تعالىٰ: ﴿فلَولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طَائِفة﴾.

(لكنّ الانصافَ عدمُ جواز الاستدلال بها من وجوه: الأول: إنّه لا يستفاد من الكلام

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) الكافي ١: ٣/٣٨٠، وفيه: (يعني المدينة) مكان (يعني أهل المدينة)، وعلل الشرائع ٢: ٤٠/٢١٥.

(٣) هو محمّد بن أبي نصر.

(٤) قرب الإسناد: ١٢٦٠/٣٥٠.

(٥) التوبة: ١٢٢.

(٦) معاني الأخبار: ١/١٥٧، الوسائل ٢٧: ١٤١، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ١٠، وقد نقله بالمعنىٰ.

الأوّلُ: أنّه لا يستفاد من الكلام إلّا مطلوبيّةُ الحذر عقيبَ الإنذار بما يتفقّهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاقُ وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبهُ علىٰ حصول العلم، فالمعنىٰ: لعلّه يحصل لهم العلمُ فيحذروا. فالآية مسوقة لبيان مطلوبيّة الإنذار بما يتفقّهون، ومطلوبيّة العمل من المُنذَرين بما أُنذروا، وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل، ولهذا صحّ ذلك فيما يطلب من العلم، فليس في هذه الآية تخصيص للأدلة الناهية عن العمل بما لم يعلم؛ ولذا استشهد الإمامُ ـ فيما سمعتَ من الأخبار المتقدّمة ـ علىٰ وجوب النفر في معرفة الإمامعليه السلام، وإنذار النافرين للمتخلّفين، مع أنّ الإمامة لا تثبت إلّا بالعلم.

إلّا مطلوبيّة الحذر عقيبَ الإنذار بما يتفقّهون في الجملة ... إلىٰ آخره).

وقد بيّن المصنّفرحمه الله عدم جواز الاستدلال بالآية من وجوه، ولم يتعرّض للجواب عنها، وكان الأولىٰ له أن يذكر الجواب عنها؛ لأن دلالة هذه الآية علىٰ حجّية الخبر تكون أظهر وأتمّ من دلالة آية النبأ عليها. وحينئذ نذكر الجواب عن كل واحد منها بعد تقريبه.

أمّا تقريب الوجه الأول، فحاصله أنّ الاستدلال بالآية يتوقف علىٰ أن يكون المستفاد منها وجوب الحذر عقيب الإنذار مطلقاً، سواء كان الإنذار مفيداً للعلم أم لا، ولايستفاد منها وجوب الحذر مطلقاً، بل تدل علىٰ مطلوبية الحذر في الجملة، فيمكن أن تكون مختصة بصورة حصول العلم فقط، وبذلك تكون الآية أجنبية عن المقام، إذ أنّها مسوقة لبيان مطلوبية الإنذار بما يتفقّهون، وكذا مطلوبية عمل المنذرين بما أُنذروا.

(وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل)، أي: كون الآية لبيان مطلوبية الإنذار والحذر في الجملة لا ينافي اشتراط العلم في العمل بقول المنذرين، ولهذا صحّ التمسّك بالآية فيما يعسر فيه العلم، كمعرفة الإمامعليه السلام في الأخبار المتقدمة، ثمّ إنّ الآية ليست مخصِّصة للآيات الناهية، إذ لم تكن مخالفة لها، إذ مفادها هو العمل بالعلم، والآيات الناهية تمنع عن العمل بغير العلم، فلا تنافي بينهما أصلاً، حتىٰ تحمل الآيات الناهية عليها من باب حمل العام علىٰ الخاص، وجعل الخاص مخصِّصاً للعام.

(ولذا استشهد الإمام ـ فيما سمعتَ من الأخبار المتقدّمة ـ علىٰ وجوب النّفر في معرفة الإمامعليه السلام) لكون مفاد آية النّفر هو العمل بالعلم، استشهد الإمامعليه السلام بها علىٰ وجوب النّفر لمعرفة الإمامعليه السلام، ووجوب قبول المتخلّفين قول النافرين في مسألة الإمامة، مع أنّ الإمامة

الثاني: إنّ التّفقّه الواجب ليس إلّا معرفةَ الأمور الواقعيّة من الدين، فالإنذارُ الواجبُ هو الإنذارُ بهذه الأُمور المتفقّه فيها، فالحذرُ لا يجبُ إلّا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يَعرف المُنذَرُ ـ بالفتح ـ أنّ الإنذار هل وقع بالأمور الدينيّة الواقعيّة أو بغيرها خطأً أو تعمّداً من المُنذِر ـ بالكسر ـ لم يجب الحذرُ حينئذٍ، فانحصر وجوبُ الحذر فيما إذا عَلمَ المنذَرُ صدق المنذِرِ في إنذاره بالأحكام الواقعيّة. فهو نظيرُ قول القائل: أخبِرْ فلاناً بأوامري لعلّه يمتثلها.

لا تثبت إلّا بالعلم. فالمتحصّل هو أنّ الآية لا ترتبط بما نحن فيه.

والجواب عن هذا الإشكال يظهر ممّا ذكرنا في تقريب الآية علىٰ حجّية خبر الواحد، من أنّ تقابل الجمع بالجمع ظاهر في الاستغراق، وتقسيم الأفراد علىٰ الأفراد، فيفيد وجوب الحذر عقيب إنذار كلّ منذر مطلقاً، سواء كان مفيداً للعلم أم لا، كما هو مقتضىٰ إطلاق الآية، فلا فرق بين هذا المطلق وسائر المطلقات في جواز التمسّك بالإطلاق ما لم يوجد هناك مقيّد.

وأمّا استشهاد الإمام عليه السلام بها علىٰ وجوب النّفر لمعرفة الإمام عليه السلام فلا يضر بإطلاقها، إذ مقتضىٰ الاطلاق هو حجّية مطلق الخبر، ولكن دل الدليل من الخارج علىٰ اعتبار العلم في العقائد وأُصول الدين، وهو لا يمنع من التمسّك بإطلاقها علىٰ حجّية الخبر، وإن لم يكن مفيداً للعلم فيما لم يثبت فيه اعتبار العلم من الخارج كالفروع مثلاً.

(الثاني: إنّ التّفقّه الواجب ليس إلّا معرفة الأُمور الواقعية من الدين).

وملخّص تقريب هذا الوجه من الإشكال: أنّ المراد من التّفقّه إنّما هو التفقّه في الأحكام الواقعية التابعة للمصالح والمفاسد الواقعيين، كما أنّه ليس المراد من الإنذار إلّا الإنذار في الأُمور الواقعية، وبمقتضىٰ جعل الحذر غاية لهما لابدّ أنْ يكون المراد منه العمل بما تفقّه في الدين من الأحكام الواقعية.

فيجب علىٰ المُنذَر ـ بالفتح ـ أن يعلم بأنّ المُنذِر ـ بالكسر ـ قد أنذره بالأحكام الواقعية، فيختص وجوب الحذر بما أحرز وعلم أنّه مطابق للواقع، فلا ترتبط الآية بالمقام أصلاً، ولا يجوز التمسّك بها علىٰ حجّية الخبر غير المفيد للعلم بالواقع.

(فهو نظير قول القائل: أخبِر فلاناً بأوامري لعلّه يمتثلها) فلو عمل بإنذار المنذر، ولم يعلم أنّه إنذار بالأحكام الواقعية، لم يصدق علىٰ هذا العمل بأنّه عمل وامتثال للأحكام

فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات، فإنّ المقصود من هذا الكلام ليس إلّا وجوب العمل بالأُمور الواقعيّة، لا وجوب تصديقه فيما يحكي، ولو لم يعلم مطابقته للواقع. ولا يعدّ هذا ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظنّي الصادر من المخاطب في الأمر الكذائيّ.

ونظيره جميعُ ما ورد من بيان الحقّ للناس ووجوب تبليغه إليهم، فإنّ المقصود منه إهتداء الناس إلىٰ الحقّ الواقعي، لا إنشاء حكم ظاهريّ لهم بقبول كل ما يخبرون به وإن لم يعلم مطابقته للواقع.

الواقعية، كما لا يصدق امتثال أوامر القائل في المثال المذكور مالم يحرز ويعلم أنّ ما إمتثل يكون من أوامره.

فلابدّ لمن يتوجه إليه الأمر من إحراز الأوامر أولاً ثمّ الإتيان بها، حتىٰ يصدق أنّه إمتثل أوامره.

(**فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات، فإنّ المقصود من هذا الكلام... إلىٰ آخره**)، أي: أمر الأئمة عليهم السلام بنقل الأخبار ليس إلّا بيان الواقعيات، وإيصالها إلىٰ المسلمين، ثمّ عملهم بالأحكام الواقعية (**لا وجوب تصديقه فيما يحكي**)، إذ ليس المقصود تصديق المخبر بما ينقل وإن لم يكن مفيداً للعلم، ليكون المراد جعل الحجّية وإيجاب العمل بخبر الواحد تعبّداً، حتىٰ يكون دليلاً علىٰ محلّ الكلام.

(**ولا يعدّ هذا ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظنّي الصادر من المخاطب في الأمر الكذائيّ**).

هذا الكلام من المصنّف رحمه الله يرجع إلىٰ قول القائل: أخبِرْ فلاناً بأوامري، فيكون المعنىٰ ولا يعدّ هذا ـ أي: تصديق المخبر المخاطب المأمور للقائل حينما يخبر عن أوامر القائل ـ ضابطاً لوجوب العمل في الخبر الظنّي، إذ المناط في وجوب العمل هو العمل به تعبّداً. ولا يحكم العقل ولا العرف بهذا المناط في قبول خبر المخاطب، بل المناط فيه هو العمل بأوامر القائل، فلا بدّ أولاً من إحرازها ثمّ إمتثالها.

(**ونظيره جميعُ ماورد من بيان الحقّ للناس ووجوب تبليغه إليهم، فإنّ المقصود منه إهتداء الناس إلىٰ الحقّ الواقعي، لا إنشاء حكم ظاهري لهم**).

ونظير بيان المخاطب أوامر القائل ماورد في بيان الحق بما هو الحق علىٰ الناس، إذ

ثمّ الفرق بين هذا الإيراد وسابقه: إنّ هذا الإيراد مبنيٌّ علىٰ أنّ الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر ـ عن الأُمور الواقعية ـ المستلزم لعدم وجوبه، إلّا بعد إحراز كون الإنذار متعلقاً بالحكم الواقعي. وأمّا الإيراد السابق فهو مبنيٌّ علىٰ سكوت الآية عن التعرّض لكون الحذر واجباً علىٰ الإطلاق، أو بشرط حصول العلم.

الثالث: لو سلّمنا دلآلة الآية علىٰ وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المُنذر ولو لم يفد العلم، لكن لا تدلّ علىٰ وجوب العمل بالخبر من حيث إنّه خبر، لأنّ الإنذار هو الإبلاغُ مع

المقصود منه اهتداؤهم إلىٰ الواقع وما هو الحق فيه، لا إنشاء حجّية خبر المخبر لهم ليكون المقصود ممّا ورد إنشاء حكم ظاهري لهم، لا بيان الحق الواقعي.

(ثمّ الفرق بين هذا الإيراد وسابقه).

وحاصل الفرق بين الإيرادين: هو أنّ الإيراد السابق كان مبنياً علىٰ إجمال الآية، وسكوتها عن التعرض لوجوب الحذر مطلقاً بحيث لا ينافي حملها علىٰ وجوبه في صورة حصول العلم.

فلهذا يمكن حملها علىٰ وجوب الحذر عند حصول العلم من باب الأخذ بالقدر المتيقّن، بخلاف الإيراد الثاني حيث يكون مبنياً علىٰ كون الآية ناطقة وظاهرة باختصاص مدلولها في وجوب الحذر عند حصول العلم بالصدق؛ لأن الحذر عن الأُمور الواقعية يتوقف علىٰ العلم بها، فلا يجب إلّا بعد إحرازها والعلم بها.

وبالجملة، إنّ الآية مهملة في الأول، وناطقة باختصاص وجوب الحذر عند العلم بالصدق في الثاني.

والجواب عن هذا الإيراد: إنّ الواجب ليس التفقّه بالأحكام الواقعية، إذ لا يعلمها إلّا الله سبحانه والراسخون في العلم، وهم الأئمة عليهم السلام، ولهذا قد وقع الإختلاف بين الفقهاء في الفتاوىٰ، فالواجب هو التفقّه بالأحكام وتحصيلها بالطرق المتعارفة التي تشمل أخبار الآحاد.

ثمّ يجب الإنذار بها كذلك، ويجب الحذر والعمل بها عند إنذار المنذرين مطلقاً، إذ لا يجب تحصيل العلم بكون الأحكام واقعية، فالنتيجة هي حجّية قول المنذر مطلقاً، وهو المطلوب في المقام.

(الثالث: لو سلّمنا دلالة الآية علىٰ وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المُنذر ولو لم يفد

التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخوّف الحاصل عقيبَ هذا التخويف، الداعي إلىٰ العمل بمقتضاه فعلاً.

ومن المعلوم أنّ التخويف لا يجبُ إلّا علىٰ الوعّاظ في مقام الإيعاد علىٰ الأُمور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة، كما يُوعد علىٰ شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلاة، أو علىٰ المرشدين في مقام إرشاد الجهّال. فالتخوّف لا يجبُ إلّا علىٰ المتّعظ والمسترشد، ومن المعلوم أنّ تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محلّ الكلام خارجٌ عن الأمرين.

توضيحُ ذلك: أنّ المنذِر إمّا أن يُنذِر ويُخَوِّفَ علىٰ وجه الإفتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، وإمّا أن ينذر ويخوّف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجّة.

فالأوّل: كأن يقول: يا أيّها الناس! اتّقوا الله في شرب العصير، فإنّ شربه يوجب المؤاخذة.

والثاني: كأن يقول في مقام التخويف: قال الإمام عليه السلام: من شرب العصير فكأنما شرب الخمر.

أمّا الإنذار علىٰ الوجه الأوّل، فلايجب الحذرُ عقيبهُ إلّا علىٰ المقلّدين لهذا المفتي، وأمّا الثاني فله جهتان: إحداهما جهةُ تخويف وإيعاد، والثانية جهة حكاية قول الإمام عليه السلام.

ومن المعلوم أنّ الجهة الأُولىٰ ترجع إلىٰ الإجتهاد في معنىٰ الحكاية، فهي ليست حجّة إلّا علىٰ من هو مقلّد له، إذ هو الذي يجب عليه التخوّف عند تخويفه.

العلم، لكن لا تدلّ علىٰ وجوب العمل بالخبر من حيث إنه خبر... إلىٰ آخره) ومعنىٰ الإيراد الثالث أنّ الآية لا تدل علىٰ حجّية الخبر بما هو خبر اصطلاحي، وذلك؛ لأنّ الله تعالىٰ قال: ﴿لينذروا قومهم لعلّهم يحذرون﴾، ولم يقل: ليخبروا قومهم لعلّهم يصدقون فيعملون، ومحلّ الكلام هو الثاني، أي: وجوب تصديق المخبر عند الإخبار، لا الأول أي: وجوب الحذر عند الإنذار، والآية إنّما تدل علىٰ وجوب الإنذار والحذر فقط.

ويتضح هذا الإيراد بعد بيان الفرق بين الإنذار والإخبار، وهو أنّ معنىٰ الإنذار: هو الإبلاغ مع التخويف ببيان العقوبة علىٰ المخالفة، فالتخويف قد أُخذ في مفهوم الإنذار.

ثمّ المراد من الحذر هو العمل بقول المنذر عقيب الإنذار متخوفاً من الإنذار، وهذا

وأمّا الجهةُ الثانيةُ فهي التي تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية لكن وظيفته مجرّد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الإمامعليه السلام، وأمّا أنّ مدلوله متضمّنٌ لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهة، فهو ممّا ليس فهم المنذر حجّة فيه بالنسبة إلىٰ هذا المجتهد.

فالآيةُ الدالّة علىٰ وجوب التخوّف عند تخويف المنذرين مختصّة بمن يجب عليه إتّباع المنذر في مضمون الحكاية وهو المقلّد له، للإجماع علىٰ أنّه لا يجب علىٰ المجتهد التخوّفُ عند إنذار غيره. إنّما الكلامُ في أنّه هل يجب عليه تصديقُ غيره في الألفاظ والأصوات التي يحكيها عن المعصومعليه السلام أم لا؟ والآية لا تدلّ علىٰ وجوب ذلك علىٰ من لايجب عليه التخوّف عند التخويف.

بخلاف الإخبار وهو نقل الراوي ما سمعه من الإمامعليه السلام من دون إنذار، بل ربّما ينقل مجرّد الألفاظ ولا يفهم المعنىٰ لينذر به.

إذا عرفت هذا الفرق يتضح لك أنّ الإنذار بالمعنىٰ المذكور إنّما هو وظيفة الواعظ والمفتي.

أمّا الواعظ فينذر الناس بأُمور مسلّمة في الدين، ويخوّفهم من تركها، ويقول: من ترك الصلاة فعليه كذا، ومن شرب الخمر فعليه كذا.

وأمّا المفتي فيفتي لمقلّديه بما استنبطه من الواجبات والمحرّمات، ويكون إفتاؤه بالأحكام إنذاراً وتخويفاً بالدلالة الإلتزامية من العقاب علىٰ ترك الواجبات وفعل المحرّمات، فيجب الحذر علىٰ مقلّديه لكون فتواه حجّة عليهم.

فالحاصل أنّ الآية أجنبية عن المقام، ولا تدل علىٰ وجوب تصديق المخبر بالخبر المصطلح، فلا ربط لها بباب نقل الروايات أصلاً.

فإذا كان الراوي مجتهداً لكان لنقله جهتان: جهة إنذار وتخويف، وجهة حكاية قول الإمامعليه السلام، فلا يكون نقله من الجهة الأُولىٰ حجّة إلّا لمقلّديه، ونقله من الجهة الثانية لم يكن مشمولاً للآية كما تقدّم تفصيله.

فالآية تدل علىٰ وجوب الاجتهاد ووجوب التقليد علىٰ العوام، ولاتدل علىٰ وجوب العمل بالخبر أصلاً، كما أشار إليه، بقوله:

فالحق أنّ الاستدلال بالآية علىٰ وجوب الإجتهاد كفاية ووجوب التقليد علىٰ العوامّ اَوْلىٰ من الاستدلال بها علىٰ وجوب العمل بالخبر.

وذكر شيخنا البهائيّ في أوّل أربعينه[1]: «إنّ الاستدلال بالنبويّ المشهور: (مَن حَفِظَ عَلىٰ أُمّتي أربعينَ حديثاً بعثه الله يَومَ القيامة فقيهاً عالماً)، علىٰ حجّية الخبر لا يَقصُرُ عن الاستدلال عليها بهذه الآية».

وكأنّ فيه إشارة إلىٰ ضعف الاستدلال بها، لأن الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدّاً، كما سيجيء إن شاء الله عند ذكر الأخبار، ولكن ظاهر الرواية المتقدّمة عن علل

(فالحق أنّ الاستدلال بالآية علىٰ وجوب الإجتهاد كفاية ووجوب التقليد علىٰ العوامّ اَوْلىٰ من الاستدلال بها علىٰ وجوب العمل بالخبر).

والجواب عن هذا الإشكال هو أنّ الآية كما تدل علىٰ حجّية قول الوعّاظ والفقهاء، كذلك تدل علىٰ حجّية نقل الأخبار بنفس الملاك المذكور فيهما؛ وهو شمولها للإبلاغ مع التخويف، لأن نقل الأخبار ـ أيضاً ـ إبلاغ مع التخويف الضّمني، كفتوىٰ الفقيه وإن لم يكن التخويف فيه بالصراحة كإنذار الواعظ.

فلا فرق بين نقل الرواية الدالة علىٰ وجوب شيء أو حرمته، وبين فتوىٰ الفقيه بوجوب شيء أو حرمته. فكما أنّ إفتاء المفتي بوجوب شيء إنذار ضمني بالعقاب علىٰ الترك، وبحرمته إنذار ضمني علىٰ العقاب بالفعل، كذلك نقل الرواية إنذار ضمني علىٰ الفعل أو الترك.

(وذكر شيخنا البهائي في أول أربعينه : «إنّ الاستدلال بالنّبويّ المشهور: (مَن حَفِظَ علىٰ أُمّتي أربعينَ حديثاً بعثه الله يَومَ القيامة فقيهاً عالماً)، علىٰ حجّية الخبر لا يقَصُرُ عن الاستدلال عليها بهذه الآية» وكأنّ فيه إشارة إلىٰ ضعف الاستدلال بها) فلا بدّ أولاً من بيان الاستدلال ثمّ بيان الضعف.

وأمّا تقريب الاستدلال بالنبوي، فلأن النبي قد مدح حافظ الحديث، وهذا المدح يكشف عن حجّيّة نقل الحديث، إذ لا أثر لحفظه فقط إذا لم يكن نقله حجّة ولم يقبل أحد

---

(١) الأربعون حديث (الشيخ البهائي): ٦٢، نقلاً عن الخصال ٢: ١٥/٥٤١، وثواب الأعمال: ١/١٦٢، وفيهما: (من أُمتي) مكان (علىٰ أُمتي).

الفضل يدفع هذا الإيراد، لكنّها من الآحاد، فلا ينفع في صرف الآية من ظاهرها في مسألة حجّيّة الآحاد مع إمكان منع دلالتها علىٰ المدّعىٰ، لأن الغالب تعدّد من يخرج إلىٰ الحجّ من كلّ صُقع، بحيث يكون الغالبُ حصولَ القطع مـن حكـايتهم لحكـم الله الواقـعيّ عـن الإمام عليه السلام، وحينئذ فيجب الحذرُ عقيب إنذارهم، فاطلاقُ الرواية منزّلٌ علىٰ الغالب.

نقله منه.

وأمّا بيان الضعف فلاحتمال أن يكون مدح النبي صلى الله عليه وآله لترغيب الناس، حتىٰ يكثر الحفّاظ بحيث يكون نقلهم من جهة كثرتهم متواتراً ومفيداً للعلم، فلا يكون الحديث دليلاً علىٰ حجّية خبر الواحد، ولكن ظاهر الرواية المتقدّمة عن علل الفضل يدفع هذا الإيراد.

هذا الكلام من المصنّف رحمه الله دفع للإيراد الثالث بالرواية المتقدّمة عن الفضل بن شاذان، حيث بيّن الإمام عليه السلام فيها غايات للحجّ ومنها التفقّه، ثمّ نقل أخبار الأئمة عليهم السلام إلىٰ كل صفح وناحية.

ثمّ استشهد الإمام علىٰ وجوب التفقّه بهذه الآية، فيعلم منه أنّ المراد من الإنذار هو مطلق تبليغ الأحكام الشامل لنقل الخبر أيضاً، فيكون المراد من الحذر أعـمّ مـن مـجرد تصديق خبر المخبر والإتّعاظ والاسترشاد.

فيُدفعُ هذا الإيراد بأنّ الآية لا تختصّ بالإنذار بمعنىٰ الإبلاغ مع التخويف، حتىٰ لا تشمل نقل الروايات.

(لكنّها من الآحاد)، أي: لكن الرواية المتقدّمة تكون من أخبار الآحاد **(فلا يـنفع في صرف الآية عن ظاهرها)** أي: وجوب الوعظ والإرشاد إلىٰ المعنىٰ العام الشـامل لنـقل الروايات.

بل دفع هذا الإيراد بهذه الرواية مستلزم للدور، لأنها من الآحاد وحجّيتها موقوفة علىٰ شمول الآية لنقل الروايات والأخبار، وشمولها له موقوف علىٰ حجّيّة الرواية المتقدمة، فالنتيجة هي حجّية هذه الرواية موقوفة علىٰ حجّيتها.

(مع إمكان منع دلالتها علىٰ المدّعىٰ؛ لأن الغالب تعدّد من يخرج إلىٰ الحجّ من كل صُقع).

كما يمكن منع دلالة الرواية المتقدّمة علىٰ حجّيّة خبر الواحد لأن الغالب تعدّد وكثرة من يذهب إلىٰ الحجّ من كل بلد، فيكون إخبارهم مفيداً للعلم، ويكـون وجـوب الحـذر

ومن جملة الآيات التي استدلّ بها جماعةٌ ـ تبعاً للشيخ في العدّة ـ علىٰ حجّيّة الخبر، قوله تعالىٰ: ﴿إنّ الّذينَ يَكتُمُونَ مَا أنزَلنَا مِنَ البيّنات وَالهُدَىٰ مِن بَعدِ مَا بَيَّنّـٰهُ لِلنّاسِ فِـى الكِـتابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ ويَلعَنُهُمُ اللّـٰعِنُونَ﴾[1] الآية.

والتقريبُ فيه نظيرُ ما بيّناه في آية النّفر، من أنّ حرمةَ الكتمان تستلزمُ وجوبَ القبول عند الاظهار.

عقيب إنذارهم من جهة حصول العلم، لا من جهة إنذارهم مطلقاً وإن لم يفد العلم.

قوله: (فإطلاق الرواية منزّل علىٰ الغالب). دفع لما يتوهم من أنّ الرواية مطلقة، فتدل بإطلاقها علىٰ وجوب الحذر عقيب إنذارهم، وإن لم يفد العلم.

وحاصل الدفع إن اطلاق الرواية منزّل علىٰ الغالب، لأنّه لمّا كان الغالب حصول العلم فيحمل وينزّل الإطلاق عليه من دون التقييد اللفظي، فيكون المراد من الإطلاق هو الغالب.

(ومن جملة الآيات التي استدل بها جماعة ـ تبعاً للشيخ في العدّة ـ علىٰ حجّيّة الخبر، قوله تعالىٰ: ﴿إنّ الّذينَ يَكتُمُونَ مَا أنزَلنَا مِنَ البيّنات وَالهُدَىٰ مِن بَعدِ مَا بَيَّنّـٰهُ لِلنّاسِ فِـي الكِـتابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ ويَلعَنُهُمُ اللّـٰعِنُونَ﴾).

والاستدلال بهذه الآية الشريفة يتوقف علىٰ أُمور:

الأول: إنّ معاني القرآن عامة شاملة لا تختصّ بطائفة دون طائفة، ولا تنحصر بعصر دون آخر، فهذه الآية، وإن كان مورد نزولها علماء اليهود الذين يكتمون ما كان موجوداً في التوراة من البينات والشواهد الدالة علىٰ نبوة نبينا محمدﷺ، إلّا أنّ مايستفاد منها من حرمة كتمان الحق لا يختصّ بهم.

والثاني: هو أنّ حرمة الكتمان ووجوب الإظهار يلازم وجوب القبول، وإلّا يكون وجوب الإظهار لغواً.

والثالث: هو أنّ الروايات الصادرة عن الأئمةعليهم السلام حقٌّ.

إذا عرفت هذه الأمور، فنقول:

---

(١) البقرة: ١٥٩.

ويَرِدُ عليها ما ذكرنا من الايرادين الأوّلين في آية النّفر، من سكوتها وعدم التعرّض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلمُ عقيبَ الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانه ويجب إظهاره، فإنّ من أمر غيره باظهار الحقّ للناس ليس مقصوُده إلّا عملَ الناس بالحقّ، ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيسَ حجّيّة قول المظهر تعبّداً ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحق.

إنّ تقريب هذه الآية علىٰ حجّيّة خبر الواحد يكون نظير ماذكر في آية النّفر، حيث قلنا هناك: بأن وجوب الإنذار كان مسلتزماً لوجوب الحذر والعمل بقول المنذر مطلقاً، فنقول في هذه الآية: إنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار مطلقاً، فالآية تدل علىٰ حرمة كتمان البيّنات والهدىٰ بعد معرفتها.

ومن جملة البيّنات والهدىٰ في الأخبار الصادرة عن الأئمةعليهم السلام، إذ المراد من الهدىٰ كلُّ ما يوجب الهداية، والأخبار الصادرة عنهمعليهم السلام تكون موجبة للهداية، وكذا تكون الأخبار شواهداً علىٰ تكاليف العباد، فحينئذٍ يحرم علىٰ الرواة كتمان الروايات بعد سماعها عن الأئمةعليهم السلام، فيجب القبول والعمل بها مطلقاً عند إظهارهم بالنقل.

(ويَرِدُ عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأوّلين في آية النّفر، من سكوتها وعدم التعرّض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول ... إلىٰ آخره).

ويمكن الايراد علىٰ هذه الآية من وجوه:

الأول: إنّ الآية ساكتة عن وجوب القبول مطلقاً وإن لم يحصل العلم من الإظهار، فيمكن حملها علىٰ وجوب القبول عند حصول العلم من الإظهار.

ويمكن الجواب عن هذا الإيراد بما تقدم في آية النفر من أنّ الآية مطلقة، ومقتضىٰ الإطلاق هو وجوب القبول مطلقاً، فيؤخذ به ما لم يدل دليل علىٰ التقييد بصورة حصول العلم.

وتقريب الإيراد الثاني: إنّ الآية تدل علىٰ وجوب ما يجب اظهاره وهو الحق، ومعلوم أنّ قبول ما هو الحق في الواقع يتوقف علىٰ إحراز الحقيّة والعلم بها، وهذا يوجب اختصاص وجوب القبول بما حصل العلم من الإظهار بكون ما أظهره حقاً.

ويشهد لما ذكرنا أنّ مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النّبي ﷺ، بعدما بيّن الله لهم ذلك في التوراة، ومعلوم أنّ آيات النبوّة لا يكتفىٰ فيها بالظنّ.

نعم،لو وجب الإظهار علىٰ من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً علىٰ أنّ المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم؛ لئلّا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم من آية تحريم كتمان ما في الأرحام علىٰ النساء علىٰ

وقد أشار إلىٰ هذا الإيراد بقوله: أو اختصاص وجوب القبول، كما أشار إلىٰ الإيراد الأول بقوله: من سكوتها وعدم التعرض.

ويمكن الجواب عن هذا الإيراد ـ أيضاً ـ بما تقدّم في آية النفر من أنّ الواجب هو إظهار الحق بطرق متعارفة عند العرف لا بما يفيد العلم.

***ثمّ أشار إلىٰ الإشكال الثالث* بقوله: (ويشهد لما ذكرنا أنّ مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبيّ ﷺ ... إلىٰ آخره).**

والدليل علىٰ ماذكرنا ـ من اختصاص وجوب القبول عند حصول العلم من الإظهار ـ هو أنّ الآية قد وردت ونزلت في أُصول العقائد، وفي مقام توبيخ علماء أهل الكتاب الذين كتموا ما رأوا في الكتاب من علائم وشواهد نبوّة نبينا محمد ﷺ.

ومن المعلوم أنّ خبر الواحد ليس حجّة في أُصول الدين، بل لابدّ من تحصيل العلم فيها، فإثبات حجّية خبر الواحد بها في سائر الموارد دون موردها مستلزم لتخصيص موردها بحيث لا يبقىٰ شيء لكونه من العقائد، وعدم حجّية خبر الواحد فيها، وتخصيص المورد كذلك يكون مستهجناً وقبيحاً.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال: بأنّ المورد وإن كان من العقائد إلّا أنّ العبرة بعموم الألفاظ والمفاهيم لا بخصوصية المورد.

قوله: (نعم، لو وجب الإظهار علىٰ من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً علىٰ أنّ المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم؛ لئلّا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو) هذا دفع للإشكال، ولابدّ من تقرير الإشكال أولاً، وتقرير الدفع ثانياً.

وتقريب الإشكال: إنّه لو كان حرمة الكتمان أو جوب الإظهار مشروطاً بحصول العلم من الإظهار لَمَا جاز الإستدلال بحرمة كتمان ما في الأرحام علىٰ النساء علىٰ وجوب

وجوب تصديقهنّ، وبآية وجوب إقامة الشهادة علىٰ وجوب قبولها بعد الإقامة، مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المُظهرين. ومن جملة الآيات التي

تصديقهن، وقبول قولهن، تعبّداً بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾[1] ولـمّا جاز الاستدلال بآية وجوب إقامة الشهادة مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾[2] وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾[3] وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾[4] وغيرها من الآيات علىٰ وجوب قبول الشهادة تعبّداً.

ونكشف من استدلالهم علىٰ وجوب تصديق النساء تعبّداً، ووجوب قبول الشهادة تعبّداً: إنّ القبول في آية الكتمان لم يكن مشروطاً بحصول العلم من الإظهار، بل يجب القبول تعبّداً وهو المطلوب، هذا مايمكن تقريبه من الإشكال.

وحاصل الدفع أنّه لو وجب الإظهار علىٰ من لا يفيد قوله العلم، كإظهار المرأة ما في رحمها، وشهادة الشاهدين عند من يحتاج إليها؛ لكان جعل إيجاب الإظهار في حقهم دليلاً علىٰ حجّية قولهم وقبول قولهم وإن لم يُفد العلم لئلّا يكون كلامهم كاللّغو. وهذا لا يرتبط بالمقام، إذ حصول العلم من الإظهار في المقام ممكن، فلا بأس أن يكون وجوب القبول مشروطاً بحصول العلم من الإظهار.

وقد أشار إلىٰ الإشكال الرابع بقوله: (**مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدّد المُظهرين**).

ويمكن أن يكون وجوب الإظهار من جهة حصول العلم من قول المظهرين لأجل تعدّدهم لا من جهة حجّية قولهم تعبّداً، فلا ربط لهذه الآية بالمقام أصلاً.

والجواب: إنّ إطلاقها يشمل لكلتا حالتي حصول العلم من قولهم وعدم حصوله، فيتمسّك بالإطلاق علىٰ وجوب القبول مطلقاً وهو المطلوب.

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

(٣) الطلاق: ٢.

(٤) البقرة: ٢٨٣.

استدّل بها بعضُ المعاصرين قوله تعالىٰ: ﴿فَسئَلوٓا أهلَ الذّكرِ إن كُنتُم لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

بناءً علىٰ أنّ وجوبَ السؤال يستلزمُ وجوب قبول الجواب وإلّا لغىٰ وجوبُ السؤال، وإذا وجب قبولُ الجواب وجب قبولُ كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له. لأن خصوصيّة المسبوقيّة بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سُئل الراوي الذي هو من أهل العلم عمّا سمعه عن الإمامعليه السلام، في خصوص الواقعة، فأجاب بأنّي سمعته يقول: كذا، وجب القبولُ بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداءً: «إنّي سمعت الإمامعليه السلام يقول كذا»؛ لأن حجّية قوله هو الذي أوجب السؤال عنه، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لا يخفىٰ.

(ومن جملة الآيات التي استدل بها بعض المعاصرين) والمراد به صاحب الفصول (قوله تعالىٰ: ﴿فَسئَلوٓا أهلَ الذّكرِ إن كُنتُم لَا تَعْلَمُونَ﴾) والاستدلال بهذه الآية الشريفة يتّضح بعد بيان اُمور:

منها: أن يكون المراد من أهل الذكر في الآية مطلق أهل العلم، الشامل لعلماء أهل الكتاب كما هو ظاهرها بحسب المورد، والأئمةعليهم السلام كما في بعض الروايات الواردة في تفسير الآية: إنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمةعليهم السلام، والرواة والفقهاء، فأهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع، ويختلف باختلاف الموارد.

ففي مقام إثبات النبوّة الخاصة لنبينا محمدصلى الله عليه وآله يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود والنصارىٰ.

وفي زمان الأئمةعليهم السلام بعد النبيصلى الله عليه وآله يكون المراد منهم الأئمة فيجب السؤال عنهمعليهم السلام فيما يتعلّق بالأحكام الشرعية.

كما أنّ أهل الذكر في زمان الغيبة هم الرواة بالنسبة إلىٰ الفقهاء، والفقهاء بالنسبة إلىٰ العوام، والمعنىٰ في الجميع واحد، وإنّما الإختلاف في المصاديق بحسب الموارد.

ومنها: أن يكون مورد السؤال أعمّ من الأُصول والفروع.

ومنها: أن يكون وجوب السؤال ملازماً لوجوب القبول مطلقاً تعبّداً.

ومنها: أن يكون حجّية الخبر سبباً لوجوب السؤال، بمعنىٰ أنّ الشارع أوجب السؤال من

(١) النحل: ٤٣.

ويَرِدُ عليه:

أولاً: إنّ الاستدلال إن كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضىٰ السياق إرادةُ علماء أهل الكتاب، كما عن ابن عباس، ومجاهد، والحسن، وقتادة، فإنّ المذكور في سورة النحل: ﴿وَمَا أَرسَلنَا مِن قَبلِكَ إِلَّا رِجالاً نُوحِي إِلَيهِم فَسئَلُوا أَهلَ الذِّكرِ إن كُنتُم لَا تَعلَمُونَ بِالبَيِّنَٰتِ وَالزُّبُرِ﴾[1] وفي سورة الأنبياء: ﴿وَ ما أَرسَلنا قَبلَكَ إِلّا رِجالاً نُوحِي إِلَيهِم فَسئَلُوا أَهلَ الذِّكرِ إِن كُنتُم لَا تَعلَمُونَ﴾[2].

وإن كان مع قطع النظر عن سياقها ففيه:

أوّلاً: إنّه ورد في الأخبار المستفيضة أنّ أهل الذكر هم الأئمّة عليهم السلام، وقد عقد في

جهة كون الخبر حجّة دون العكس، أي: لم يكن وجوب السؤال والقبول سبباً لحجّية الخبر حتىٰ يقال: إنّ مقتضىٰ الآية ـ حينئذٍ ـ هو حجّية الأخبار المسبوقة بالأسئلة لا مطلقاً.

إذا عرفت هذه الأمور يتضح لك حجّية مطلق الخبر، سواء كان مفيداً للعلم أم لا، وسواء كان مسبوقاً بالسؤال أم لا، وهو المطلوب.

(ويَرِدُ عليه: أولاً: إنّ الإستدلال إنْ كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضىٰ السياق ارادة علماء أهل الكتاب).

إنّ ظاهر الآية بمقتضىٰ الصدر والذّيل إرادة علماء أهل الكتاب، فالمستفاد منها وجوب السؤال علىٰ عوام أهل الكتاب من علمائهم، فلو دلّت علىٰ حجّية الخبر لدلّت علىٰ حجّية أخبار علماء اليهود علىٰ عوامّهم، فلا ربط لها بالمقام.

فالمستفاد من هذه الآية بحسب السياق هو إختصاصها بأهل الكتاب، كما هو المستفاد من الآية الأخرىٰ المذكورة في المتن، هذا إن كان الإستدلال بها مع ملاحظة السياق.

وأمّا إن كان مع قطع النظر عنه، أعني: نظراً إلىٰ نفس قوله تعالىٰ: ﴿فسئلوا أهل الذكر﴾ كما أشار إليه بقوله: (وإن كان مع قطع النظر عن سياقها)، فيَرِدُ عليه ـ أيضاً ـ كما أشار بقوله:

(ففيه: أولاً: إنّه ورد في الأخبار المستفيضة أنّ أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام).

---

(١) النحل: ٤٣ و٤٤.

(٢) الأنبياء: ٧.

أُصول الكافي[١] باباً لذلك، وقد أرسله في المجمع[٢] عن عليٍّ عليه السلام.

وردّ بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السَّند بناءً علىٰ اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

وفيه نظر؛ لأن روايتين منها صحيحتان، وهما روايتا محمّد بن مسلم[٣] والوشّاء[٤]، فلاحظ، ورواية أبي بكر الحضرميّ حسنة أو موثّقة[٥].

نعم، ثلاثُ روايات أُخر منها لا تخلو من ضعف ولا تقدحُ قطعاً.

وثانياً: إنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوبُ تحصيل العلم، لا

أي: إن كان الاستدلال بالآية من دون ملاحظة سياقها، بل كان الاستدلال بها نظراً إلىٰ جملة ﴿فسئلوا أهل الذكر﴾ فقط فيَردُ عليه:

أولاً: إنّها أجنبية عن المقام أصلاً؛ لأن المراد من أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام، وقولهم عليهم السلام حجّة من دون إشكال ونزاع أصلاً، وكون بعض ما دل علىٰ أنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام ضعيفاً لا يقدح بحجّية ما ورد صحيحاً وقد دلّ علىٰ كون المراد من أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام.

(وثانياً: إنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم).

ويَرِدُ ثانياً: إنّ السؤال ظاهر في طلب العلم عمّا لا يعلم، فالأمر به ظاهر في وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال مقدّمة للعمل بالجواب تعبّداً.

فيكون مفاد قوله تعالىٰ: ﴿فسئلوا أهل الذكر﴾ وجوب تحصيل العلم بالسؤال لا وجوب قبول الجواب والعمل به مطلقاً، فلا ربط للآية بالمقام كما لا يخفىٰ.

والشاهد علىٰ هذا هو قول القائل: (سل إن كنت جاهلاً) حيث يكون الأمر بالسؤال عند العرف ظاهراً في وجوب تعلّم ما لم يعلم بالسؤال عن العالم.

---

(١) الكافي ١: ٢١٠، باب: أنّ أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمّة عليهم السلام، وفيه تسعة أحاديث.

(٢) تفسير مجمع البيان (٧ـ٨): ٤٠.

(٣) الكافي ١: ٧/٢١١.

(٤) الكافي ١: ٨/٢١٢.

(٥) الكافي ١: ٦/٢١١، مرآة العقول ٢: ٦/٤٣٠، وفيه: (إنّ الحديث حسن موثّق).

وجوبُ السؤال للعمل بالجواب تعبّداً، كما يقال في العرف: سَل إن كنتَ جاهلاً، ويؤيّده أنّ الآية واردة في أُصول الدين وعلامات النبيّ ﷺ، التي لا يؤخذ فيها بالتعبّد إجماعاً.

وثالثاً: لو سلّم حمله علىٰ إرادة وجوب السؤال للتعبّد بالجواب لا لحصول العلم منه، قلنا: إنّ المراد من أهل العلم ليس مطلق من عَلِمَ ولو بسماع رواية من الإمام عليه السلام، وإلّا لدلّ علىٰ حجّيّة قول كلّ عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر، مع أنّه يصحّ سلبُ هذا العنوان من مطلق من أحسّ شيئاً بسمعه أو بصره.

والمتبادرُ من وجوب سؤال أهل العلم بناءً علىٰ إرادة التعبّد بجوابهم هو سؤالهم عمّا هم عالمون به ويعدّون من أهل العلم في مثله. فينحصر مدلول الآية في التقليد، ولذا تمسّك به جماعةٌ علىٰ وجوب التقليد علىٰ العامّي.

وبما ذكرنا يندفعُ ما يتوهّمُ: من أنّا نفرض الراوي من أهل العلم، فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية مَن ليس من أهل العلم بالإجماع المركّب.

(ويؤيّده)، أي: يؤيّد كون السؤال ظاهراً في وجوب تحصيل العلم أنّ الآية قد وردت في أُصول الدين، ولا يجوز الإكتفاء بالظنّ فيها، بل لابدّ من تحصيل العلم بالبراهين.

(وثالثاً: لو سلّم حمله علىٰ إرادة وجوب السؤال للتعبّد بالجواب لا لحصول العلم منه، قلنا: إنّ المراد من أهل العلم ليس مطلق من عَلِمَ، ولو بسماع رواية من الإمام عليه السلام).

أي: لو سلّم أنّ وجوب السؤال يكون للعمل بالجواب تعبّداً ولم يكن العمل به مشروطاً بحصول العلم من الجواب لَمَا كانت آية السؤال دليلاً علىٰ حجّية الأخبار في المقام، كما هو محلّ الكلام.

وذلك لأن المراد من أهل العلم الذين يجب السؤال عنهم ليس مطلق من علم، ولو من طريق الحواس الظاهرية حتىٰ تشمل الرواة، بل المراد بهم مَنْ علم بالأدلة بعد إعمال الفكر والاجتهاد بما يستفاد منها، وأهل العلم بهذا المعنىٰ هم الفقهاء، فالآية تدل علىٰ حجّية الفتوىٰ، ووجوب التقليد، لا علىٰ وجوب العمل بالخبر وحجّيته بما هو خبر لعارف بألفاظ الإمام عليه السلام، لعدم صدق أهل العلم عليه لأن أهل العلم يطلق علىٰ من علم بالقوة الناطقة، ولايصدق علىٰ من علم بالقوة الباصرة السامعة.

(وبما ذكرنا يندفع ما يتوهّم: من أنّا نفرض الراوي من أهل العلم، فإذا وجب قبول

حاصلُ وجه الاندفاع: إنّ سؤال أهل العلم عن الألفاظ التي سمعها من الإمام عليه السلام والتعبّد بقوله فيها ليس سؤالاً من أهل العلم من حيث هم أهل العلم، ألا ترىٰ أنّه لو قال: سَل الفقهاء إذا لم تعلم، أو الأطبّاء، لا يحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات والمبصرات الخارجيّة من قيام زيد، وتكلّم عمرو وغير ذلك.

ومن جملة الآيات، قوله تعالىٰ في سورة البراءة:

﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] مدح الله ـ عزّ وجلّ ـ رسوله صلى الله عليه وآله، بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله

روايته وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالإجماع المركّب).

فلابدّ أوّلاً: من تقريب التوهّم، وثانياً: من بيان الاندفاع.

أمّا تقريب التوهّم فنقول: إنّ أكثر الرواة يصدق عليهم أنّهم أهل العلم، كزرارة ومحمد بن مسلم مثلاً، فإذا ثبت وجوب قبول رواية هؤلاء وحجّية أخبارهم بالآية لكان قبول رواية غيرهم واجباً بالإجماع المركّب، إذ لم يفرق أحد بين كون الراوي من أهل العلم وغيره فيتمّ المطلوب.

وأمّا الاندفاع فنقول: إنّ ما ذكرتم فيما إذا كان السؤال عن مثل زرارة سؤالاً من جهة كونه من أهل العلم، فيجب قبول روايته ـ حينئذٍ ـ بمقتضىٰ الآية وقبول رواية غيره بالإجماع المركّب.

إلّا أنّه ليس السؤال من جهة كونه من أهل العلم، بل السؤال يكون من حيث كونه راوياً فلا يكون قوله وروايته حجّة، إذ الآية تدل علىٰ حجّية رواية أهل العلم لا الراوي، فلا مجال حينئذ للتمسّك بالإجماع المركّب أصلاً.

وبالجملة، يكون السؤال عن الرواة من حيث كونهم رواة ماسمعوا عن الأئمة عليهم السلام من الألفاظ والأصوات، لا من حيث كونهم أهل العلم حتىٰ يكون قولهم حجّة بالآية وقول غيرهم حجّة بالإجماع المركّب؛ لأنّ الإجماع المركّب يتمّ علىٰ الثاني وهو لم يكن ثابتاً دون الأوّل.

---

(١) التوبة: ٦١.

جلّ ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً.

ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً مارواه في فروع الكافي، في الحسن بإبراهيم بن هاشم، أنّه كان لاسماعيل بن أبي عبد الله دنانيرُ، وأراد رجلٌ من قريش أن يَخرُجَ بها إلىٰ اليمن. فقال له أبو عبدالله عليه السلام:

(يا بُنَيَّ، أما بلغك أنّه يَشرَبُ الخَمرَ؟) قال: سمعتُ الناس يقولون، فقال: (يا بُنيّ إنّ الله ـ عزّوجلّ ـ يقول: ﴿يُؤمِنُ بِاللهِ وَيُؤمِنُ لِلمُؤمِنِينَ﴾ يقول: يصدّق الله ويصدّق للمؤمنين. فإذا شهد

(ومن جملة الآيات، قوله تعالىٰ في سورة البراءة: ﴿وَمِنهُمُ الَّذينَ يُؤذُونَ النَّبيَّ ويَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُل أُذُنُ خَيرٍ لَّكُم يُؤمِنُ بِاللهِ ويُؤمِنُ لِلمُؤمِنينَ﴾).

من المنافقين من يؤذي النبي صلى الله عليه وآله بالقول، حيث يقول: هو أُذُنٌ، أي: قوة سامعة؛ لأنه يستمع إلىٰ كل ما يقال، ويصغي إليه ويقبله، وأمر الله تعالىٰ نبيه صلى الله عليه وآله بقوله: ﴿قل أذن خير لكم﴾ الآية.

والاستدلال بهذه الآية الشريفة يتوقف علىٰ أُمور:

منها: أن يكون المراد من إيمانه للمؤمنين هو التصديق الحقيقي بمعنىٰ ترتيب الأثر الواقعي علىٰ قولهم وكلامهم، لا التصديق الصوري بمعنىٰ إظهار القبول وعدم المبادرة إلىٰ التكذيب.

ومنها: أن يكون مدحه تعالىٰ لنبيه صلى الله عليه وآله بتصديقه للمؤمنين تصديقاً حقيقياً حتىٰ يكون التصديق الحقيقي حسناً بسبب المدح.

ومنها: أن يكون وجوب تصديقهم ملازماً لحجّية قولهم، كما هو كذلك، إذ لا معنىٰ لوجوب التصديق إلّا الحجّية.

والعمدة هو إثبات الأمر الأول، وهو أن يكون التصديق تصديقاً حقيقيّاً.

وقوله: (ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً ما رواه في فروع الكافي).

استدلال لإثبات كون التصديق حقيقياً، وإلّا لم يستشهد الإمام الصادق عليه السلام لابنه اسماعيل بوجوب التصديق بالآية.

وهذا الخبر حسن لوجود ابن هاشم في سنده، وهو إمامي ممدوح، وملخّص مضمونه: إنّه كان لاسماعيل ابن الإمام الصادق عليه السلام دنانير، فأدّاها إلىٰ رجل من قريش يريد

عندك المسلمون فصدّقهم)[١].

ويَردُ عليه:

أوّلاً: إنّ المراد بالأُذُن سريعُ التصديق والإعتقاد بكلّ ما يسمع، لا من يعمل تعبّداً بما يسمع من دون حصول الإعتقاد بصدقه، فمدحه صلى الله عليه وآله بذلك لحسن ظنّه بالمؤمنين وعدم اتّهامهم.

أن يخرج إلىٰ اليمن للتجارة، فقال له الإمام عليه السلام: (يا بني أمّا بلغك أنّه يشرب الخمر؟) قال: سمعت الناس يقولون.

ثم قال الإمام عليه السلام: (يا بنيّ إنّ الله تعالىٰ يقول: ﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾ أي: يقول: يصدّق بالله، ويصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم) ويجب عليك القبول، والعمل بقولهم.

فيكشف ـ من أمر الإمام عليه السلام ابنه بتصديق المسلمين تصديقاً حقيقياً، ومن استشهاده عليه السلام بالآية ـ أنّ المراد من التصديق في الآية هو التصديق الحقيقي لا الصوري، فهذا الاستشهاد من الإمام عليه السلام علىٰ وجوب التصديق بالآية دليل علىٰ أنّ المراد من التصديق في الآية هو التصديق الحقيقي لا الصوري.

(ويَردُ عليه أوّلاً: إنّ المراد بالأُذُن سريع التصديق والإعتقاد بكلّ ما يسمع، لا من يعمل تعبّداً بما يسمع من دون حصول الإعتقاد بصدقه).

وملخّص هذا الإيراد: إنّ الاستدلال بالآية مبني علىٰ أن يكون المراد من الأُذُن استماع القول، ثمّ التصديق والعمل به وإن لم يحصل العلم منه، فيرد عليه بأنّ المراد بالأُذُن ليس مجرّد استماع الكلام، بل المراد به سرعة الاعتقاد بالخبر، فمفاده ـ حينئذ ـ أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان سريع الاعتقاد، ويحصل له العلم من أخبار المؤمنين فيصدقهم بعد العلم بصدقهم، ومعلوم أنّ العلم حجّة، ولا كلام في حجّيته أصلاً، فآية الأُذُن أجنبية عن المقام أصلاً.

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ سرعة الاعتقاد لا يوجب مدحاً، فلماذا مدح الله نبيّه صلى الله عليه وآله بقوله: ﴿أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾ و﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾؟

---

(١) الكافي ٥: ١/٢٩٩، نقله باختصار واختلاف يسير. الوسائل ١٩: ٨٢، كتاب الوديعة، باب ٦، ح ١.

وثانياً: أنّ المرادَ من التصديق في الآية ليس جعل المخبَر به واقعاً وترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المرادُ به ذلك لم يكن أُذُنَ خيرٍ لجميع الناس، إذ لو أخبره أحدٌ بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده، فقتله النبيّ أو جلده، لم يكن في سماعه ذلك الخبر خيرٌ للمخبر عنه، بل كان محض الشرّ له، خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع.

نعم، يكون خيراً للمخبِر من حيث متابعة قوله وإن كان منافقاً مؤذياً للنبيّ ﷺ، علىٰ ما يقتضيه الخطاب في ﴿لكم﴾، فثبوتُ الخير لكلّ من المخبِر والمخبَر عنه لا يكونُ إلّا إذا صدَق المُخبِر، بمعنىٰ إظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله رأساً مع العمل في نفسه بما

فإنّه يقال: إنّ المدح تعلّق بأخلاقه الحميدة، وهي حسن معاملته ومعاشرته مع المؤمنين وحسن ظنّه بهم، وعدم اتّهامهم بالكذب، والحاصل: إنّ هذه الآية أجنبية عمّا نحن فيه، ولا ربط لها بالمقام أصلاً.

ولكن هذا التوهم والإيراد باطل إذ لازمه أنّ النبيّ ﷺ يقبل قولهم ويصدّق كلامهم واقعاً في مقابل الوحي، وهذا محال بالنسبة إلىٰ النبي ﷺ كما لا يخفىٰ.

(وثانياً: انّ المرادَ من التصديق في الآية ليس جعل المخبَر به واقعاً).

وهذا الإيراد يتّضح بعد بيان مقدّمة، وهي: إنّ التصديق ينقسم إلىٰ قسمين:

الأوّل: هو الصوري.

والثاني: هو الحقيقي.

ومعنىٰ التصديق الصوري: هو إظهار تصديق وقبول ما أخبر به المخبِر ولو مع العلم بكذبه في مقابل إظهار كذبه وردّه.

ومعنىٰ التصديق الحقيقي: هو جعل المخبَر به واقعاً، ثمّ ترتيب آثار الواقع عليه.

وبذلك يتضح أنّ الاستدلال بالآية علىٰ حجّية خبر الواحد يكون مبنياً علىٰ أن يكون المراد من التصديق هو المعنىٰ الثاني؛ لأن التصديق الحقيقي يستلزم حجّية قول المخبر، والتصديق الصوري لا يستلزم حجّية قول المخبر؛ لأن المفروض هو إظهار التصديق لا العمل بقول المخبر.

ثمّ التصديق مع قطع النظر عن القرينة وإن كان المتبادر منه التصديق الحقيقي إلّا أنّ المراد من التصديق في الآية بمقتضىٰ القرائن هو التصديق الصوري.

يقتضيه الاحتياط التامّ بالنسبة إلىٰ المخبَر عنه، فإن كان المخبَر به ممّا يتعلّق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر، لكن يكون علىٰ حذر منه في الباطن، كما كان هو مقتضىٰ المصلحة في حكاية إسماعيل المتقدّمة[1].

ويؤيّد هذا المعنىٰ: ما عن تفسير العياشي عن الصادقعليه السلام (من أنه يصدّق المؤمنين؛ لأنهصلى الله عليه وآله كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين)[2]، فإنّ تعليل التصديق بالرأفة والرحمة علىٰ كافّة المؤمنين ينافي إرادة قبول قول أحدهم علىٰ الآخر، بحيث يرتّب عليه آثاره وإن أنكر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الإنكار لابدّ من تكذيب أحدهما، وهو منافٍ لكونه أُذُن خيرٍ ورؤوفاً رحيماً لجميع المؤمنين، فتعيّن إرادة التصديق بالمعنىٰ الذي ذكرنا.

ويؤيّده ـ أيضاً ـ ما عن القمّيرحمه الله، في سبب نزول الآية:

ومن القرائن: أنّ النبيصلى الله عليه وآله قد جُعِلَ أُذُنٌ خيرٍ لجميع الناس حتىٰ المنافقين، كما يقتضيه عموم الخطاب بقوله: ﴿أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾، وكون النبيصلى الله عليه وآله أُذُن خير لجميع الناس لا يصح إلّا أن يكون المراد من التصديق التصديق الصوري، وعلىٰ فرض التصديق الحقيقي يكون أُذُنٌ خير للمخبِر فقط، كَما هو مبيّن في المتن تفصيلاً بحيث لايحتاج إلىٰ البيان أصلاً.

ومن القرائن: ما أشار إليه بقوله: (ويؤيّد هذا المعنىٰ: ما عن تفسير العياشي عن الصادقعليه السلام (من أنّه يصدّق المؤمنين لأنهصلى الله عليه وآله كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين).

إذ كونه رؤوفاً بالمؤمنين جميعاً لا يصح إلّا أن يكون المراد منالتصديق هو التصديق الصوري الذي يرجع إلىٰ حسن خلقهصلى الله عليه وآله حيث يصدّق الناس بإظهار التصديق والقبول وعدم المبادرة إلىٰ التكذيب.

وبالجملة، إنّ كونهصلى الله عليه وآله رأفة ورحمة للناس كافة يناسب التصديق الظاهري، وينافي إرادة التصديق الحقيقي، بأن يقبل النبيصلى الله عليه وآله قول بعضهم علىٰ ضرر بعضهم الآخر.

ومن القرائن ما أشار إليه بقوله: (ويؤيّده ـ أيضاً ـ ما عن القميرحمه الله، في سبب نزول الآية).

وممّا يؤيّد ما ذكر من أنّ المراد من التصديق هو التصديق الصوري الظاهري ما في

---

(١) انظر: ٣٠٩.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٨٣/١٠١، نقله باختلاف يسير.

«أنّه نمّ منافقٌ علىٰ النبيّ ﷺ، فأخبره الله ذلك، فأحضره النبيّ ﷺ وسأله، فحلف أنّه لم يكن شيء ممّا ينمّ عليه، فقبل منه النبيّ ﷺ. فأخذ هذا الرجلُ بعد ذلك يطعنُ علىٰ النبيّ ﷺ ويقول: إنّه يقبل كلَّ ما يسمعُ، أخبره اللهُ أنّي أنمّ عليه وأنقل أخباره، فقبل، فأخبرته أنّي لم أفعل، فقبل، فردّه الله تعالىٰ بقوله لنبيّه ﷺ: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾[1]»[2].

ومن المعلوم أنّ تصديقه ﷺ، للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً، وهذا التفسيرُ صريح في أنّ المراد من المؤمنين المقرّون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم علىٰ حسب إيمانهم، ويشهد بتغاير معنىٰ الإيمان في الموضعين، مضافاً إلىٰ تكرار لفظه، تعديتُه

تفسير القمّي رحمه الله من أنّ الآية الشريفة نزلت في عبدالله بن نفيل أو نوفل، أنّه كان يسمع كلام النبي ﷺ، وينقله إلىٰ المنافقين فأوقف الله نبيّه ﷺ علىٰ هذه النميمة، فأحضره النبي ﷺ وسأله عنها، فحلف له أنّه لم يكن شيء ممّا نمَّ عليه، فقبل منه النبي ﷺ.

فأخذ هذا الرجل يطعن عليه ﷺ، ويقول: إنّه أُذُنٌ يقبل كل مايسمع، فأخبره الله أنّي أنمّ عليه فقبل، وأخبرته أنّي لم أفعل فقبل، فردَّ الله عليه بقوله: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾.

ومن المعلوم أنّ تصديقه ﷺ للمنافق لم يكن إلّا إظهاراً للقبول وعدم مبادرته لتكذيبه، وهو معنىٰ التصديق الصوري الظاهري علىٰ ما تقدّم غير مرّة، فيكون المراد من تصديقه بالله هو التصديق الحقيقي، ومن تصديقه ﷺ المؤمنين هو التصديق الظاهري.

ثمّ يستشهد المصنّف رحمه الله علىٰ اختلاف التصديق في الموردين باختلاف السياق، وهو تعدية كلمة يؤمن بالباء في الجملة الأُولىٰ، وباللّام في الجملة الثانية، وهذا الاختلاف يدل علىٰ اختلاف مايراد من كلمة ﴿يؤمن﴾ في المقامين.

ويمكن أن يكون اختلاف السياق في تعدّي كلمة ﴿يؤمن﴾ تارة بالباء وأُخرىٰ باللّام إشارة إلىٰ نكته أُخرىٰ، وهي:

إنّ الاختلاف إنّما نشأ من كون التصديق إن كان متعلّقاً بوجود الشيء فيتعدّىٰ بالباء كما في قوله تعالىٰ: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ

---

(١) التوبة: ٦١.

(٢) تفسير القمي ١: ٣٠٠، نقله بالمعنىٰ.

في الأوّل بالباء وفي الثاني باللّام، فافهم.

وأمّا توجيه الرواية فيحتاج إلىٰ بيان معنىٰ التصديق، فنقول: إنّ المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان:

أحدهما: ما يقتضيه أدلّةُ تنزيل فعل المسلم علىٰ الصحيح والأحسن ، فإنّ الإخبار، من حيث إنّه فعل من أفعال المكلّفين، صحيحه ما كان مباحاً وفاسده ما كان نقيضه، كالكذب والغيبة ونحوهما، فحملُ الإخبار علىٰ الصادق حملٌ علىٰ أحسنه.

والثاني: هو حملُ إخباره، من حيث إنّه لفظ دالّ علىٰ معنىٰ يحتمل مطابقته للواقع وعدمها، علىٰ كونه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه.

والحاصل أنّ المعنىٰ الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل، وأمّا المعنىٰ الأوّل فهو الذي يقتضيه أدلّة حمل فعل المسلم علىٰ الصحيح والأحسن.

وَرُسُلِهِ﴾[1]، حيث يكون التصديق متعلّقاً بوجود ما أنزل من الرب ووجود الله والملائكة والكتب والرسل فقد تعدّىٰ بالباء.

وإن كان التصديق متعلّقاً بالقول، فيتعدّىٰ باللّام كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَـٰدِقِينَ﴾[2]، حيث يكون التصديق متعلّقاً بالقول فتعدّىٰ باللّام، إذ المراد من الإيمان والتصديق هو تصديق يعقوب قول اُخوة يوسف حينما قالوا كذباً: ﴿وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَـٰعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾[3] وقالوا لأبيهم: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَـٰدِقِينَ﴾[4].

فنقول: في المقام إنّ التصديق في الجملة الاُولىٰ لمّا كان متعلّقاً بالذات الجامعة لجميع صفات الكمال ـ غاية الأمر التصديق بوجوده تعالىٰ يلازم التصديق بقوله تعالىٰ ـ تعدّىٰ بالباء، ولمّا كان التصديق في الجملة الثانية متعلّقاً بالقول تعدّىٰ باللّام، وكيف كان فهذه الآية أجنبية عن المقام.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ الاستدلال باختلاف السياق ـ بأن يقال: إنّ كلمة ﴿يؤمن﴾

---

(١) البقرة: ٢٨٥.

(٢) يوسف: ١٧.

(٣) يوسف: ١٧.

(٤) يوسف: ١٧.

وهو ظاهر الأخبار الواردة في: إنّ من حقّ المؤمن على المؤمن أن يصدّقه ولا يتّهمه،

تتعدّىٰ تارة بالباء فتكون بمعنىٰ التصديق الحقيقي، وأُخرىٰ باللّام فتكون بمعنىٰ التصديق الصوري الظاهري ـ غيرُ صحيح.

فلا يصح الاستدلال بتعدّي الإيمان باللّام علىٰ كونه بمعنىٰ التصديق الظاهري، إذ ربّما يتعدّىٰ الإيمان باللّام، ويكون المراد منه التصديق الحقيقي كما في قوله تعالىٰ في قصة سحرة فرعون حيث قالوا: ﴿آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1] ثمّ قال فرعون: ﴿آمَنتُم لَهُ قَبلَ أَن ءَاذَنَ لَكُم﴾[2]، حيث كانوا مؤمنين حقيقة فكان تصديقهم حقيقياً، ومع ذلك قد تعدّىٰ الإيمان باللّام، فالتعدّي باللّام لا يدل علىٰ كون التصديق صورياً وظاهرياً.

وأمّا توجيه الرواية فيحتاج إلىٰ بيان معنىٰ التصديق، وحيث إنّ المصنّف ﷺ ردّ الاستدلال بهذه الآية، فلا بدّ له أن يردّ الرواية التي قرّب بها الاستدلال بالآية فيقول: إنّ المراد من التصديق في الرواية ليس تصديقاً حقيقياً وتوجيه هذه الرواية يتّضح بعد بيان معنىٰ التصديق، فإذا أخبر المسلم عن شيء فيكون لتصديقه معنيان:

أحدهما: حمله علىٰ الصحيح الشامل للصدق والمباح في مقابل حمله علىٰ الفاسد الشامل للكذب والحرام؛ وذلك لأن إخبار المسلم من حيث إنّه إخبار يكون فعلاً من أفعاله، فيكون مشمولاً لما تقتضيه أدلة حمل فعل المسلم علىٰ الصحيح والأحسن، فيجب حمل إخباره علىٰ الصحيح، أي: الصدق المباح.

وثانيهما: هو حمل إخبار المسلم علىٰ كونه مطابقاً للواقع وترتيب آثار الواقع عليه، وإن كان فيه احتمال مخالفة الواقع في مقابل حمله علىٰ خلاف الواقع وترتيب آثار الكذب عليه.

ومحلّ الكلام هو التصديق بالمعنىٰ الثاني، فيكون وجوب التصديق بهذا المعنىٰ مستلزماً لحجّية قول المخبر، والتصديق بالمعنىٰ الأوّل لا يستلزم حجّية خبر المخبر، ثمّ التصديق في الرواية يكون بالمعنىٰ الأوّل لا بالمعنىٰ الثاني، كما أنّ التصديق بالمعنىٰ الأوّل ظاهر عدّة من الروايات.

---

(١) الشعراء: ٤٧.

(٢) الشعراء: ٤٩.

خصوصاً مثل قوله عليه السلام: (يا أبا محمّد، كَذِّبْ سمعَك وبصرَك عن أخيك، فإن شَهِد عِندَكَ خمسُونَ قَسامَةً: أنّه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدِّقه وكَذِّبهمْ)[1] الخبر.

فإنّ تكذيب القسامة مع كونهم ـ أيضاً ـ مؤمنين، لا يراد منه إلّا عدمُ ترتيب آثار الواقع علىٰ كلامهم، لا ما يقابل تصديق المشهود عليه، فإنّه ترجيح بلا مرجّح، بل ترجيح المرجوح.

منها: قوله ـ أي: موسىٰ بن جعفر عليه السلام ـ للصحابي، حيث قال عليه السلام:

(يا أبا محمّد كذِّب سمعَك وبصرَك عن أخيك، فإن شَهِد عندك خمسون قَسامة: أنّه قال قولاً، وقال: لم أقلْه فصدِّقه وكذِّبهم).

والمراد من القَسامة هو عدلان، فخمسون قسامة مائة عادل، ولابدّ من بيان ما يمكن من الاحتمالات، ثمّ بيان ماهو الصحيح منها:

الإحتمال الأوّل: أن يكون المراد من تصديق الأخ وتكذيب القَسامة بالمعنىٰ الأول، أي: حمل إخبار الأخ علىٰ الصحيح المباح، وحمل إخبار القسامة علىٰ الفاسد المحرم، وهذا الاحتمال باطل؛ لكونه مستلزماً لترجيح ما هو المرجوح علىٰ الراجح، كما لا يخفىٰ.

والاحتمال الثاني: أن يكون المراد منهما بالمعنىٰ الثاني، أي: حمل إخبار الأخ علىٰ كونه مطابقاً للواقع، ثمّ ترتيب آثار الواقع عليه، وحمل إخبار القسامة علىٰ خلاف الواقع وترتيب آثار الكذب عليه، وهذا الاحتمال ـ أيضاً ـ باطل بنفس المحذور المتقدّم في الاحتمال الأوّل.

والاحتمال الثالث: أن يكون المراد من التصديق بالمعنىٰ الثاني، والمراد من تكذيب القَسامة بالمعنىٰ الأوّل، وهذا الاحتمال ـ أيضاً ـ باطل، لكونه مستلزماً لترجيح المرجوح علىٰ الراجح، كما لايخفىٰ.

والاحتمال الرابع: أن يكون المراد من تصديق الأخ بالمعنىٰ الأول، أي: حمل قوله علىٰ الصحيح المباح، وأن يكون المراد من تكذيب القَسامة عدم ترتيب آثار الصدق علىٰ قولهم، لا ترتيب آثار الكذب حتىٰ يلزم الترجيح بلا مرجِّح، أو ترجيح المرجوح علىٰ

---

(١) ثواب الأعمال: ٢٩٥/١، نقله باختلاف يسير، وفيه: (يا محمّد) مكان (يا أبا محمد)، وكذلك مثله في الوسائل ١٢: ٢٩٥ كتاب الحج باب، ١٥٧، ح ٤.

نعم، قد خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن علىٰ المؤمن وإن أنكر المشهود عليه.

وأنتَ إذا تأمّلت هذه الرواية، ولاحظتها مع الرواية[1] المتقدّمة في حكاية إسماعيل، لم يكن لك بدّ من حمل التصديق علىٰ ما ذكرنا.

الراجح، فلا يكون قولهم محرّماً، ولا يترتّب عليه آثار الصدق بالمعنىٰ الثاني، ولا آثار الكذب بالمعنيين.

فالحاصل أنّ المراد بتصديق الأخ هو المعنىٰ الأوّل، والمراد من تكذيب القَسامة هو التكذيب المقابل للمعنىٰ الثاني للتصديق، غاية الأمر يكون تكذيبهم مجرّداً عن الحكم بالحرمة، بمعنىٰ عدم ترتيب آثار الكذب علىٰ قولهم.

وقوله: (نعم، قد خرج) دفع لما يُتوهّم من أنّ مقتضىٰ ما ذكر ـ من وجوب التصديق الصوري الظاهري لكل مؤمن ـ هو وجوب تصديق الشاهد والمشهود عليه جميعاً في الظاهر، فينافي حجّيّة البيّنة، ووجوب ترتيب الآثار عليها.

وحاصل الدفع: أنّه (قد خرج) عن وجوب التصديق الظاهري (مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن علىٰ المؤمن)، فيكون التصديق في هذه المواضع تصديقاً حقيقياً لا صورياً.

(وأنتَ إذا تأمّلت هذه الرواية، ولاحظتها مع الرواية المتقدّمة في حكاية إسماعيل، لم يكن لك بدّ من حمل التصديق علىٰ ماذكرنا).

والتأمّل في هذه الرواية، أي: قول موسىٰ بن جعفر عليه السلام، حيث قال: (فصدِّقه وكذِّبهم) والرواية المتقدّمة حيث استشهد الإمام عليه السلام بقوله تعالىٰ: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[2] يقتضي أنّ المراد من التصديق في كِلَا الموردين هو التصديق الظاهري، وهو حمل قول المؤمن علىٰ الصحيح المباح.

فيكون المراد من التصديق في حكاية إسماعيل هو التصديق الظاهري، فقول الإمام عليه السلام (ويصدِّق للمؤمنين) تصديق ظاهري؛ لأنّه تفسير لقوله تعالىٰ: ﴿ويؤمن للمؤمنين﴾ والمراد من الإيمان والتصديق في قوله تعالىٰ ظاهري قطعاً؛ ليكون النبي صلى الله عليه وآله

---

(١) الكافي ٥: ٢٩٩/١. الوسائل ١٩: ٨٢، كتاب الوديعة، ب٦، ح١.

(٢) التوبة: ٦١.

وإن أبيتَ إلّا عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق، بمعنىٰ ترتيب آثار الواقـع، فنقول: إنّ الاستعانةَ بها علىٰ دلالة الآية خروجٌ عـن الاسـتدلال بـالكتاب إلىٰ السـنّة، والمقصود هو الأوّل. غاية الأمر كونُ هذه الرواية في عداد الروايات الآتية إن شـاء الله تعالىٰ.

ثمّ إنّ هذه الآيات، علىٰ تقدير تسليم دلالة كلّ واحد منها علىٰ حجّية الخبر، إنّما تدلّ ـ بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق آية النبأ ـ علىٰ حجّية خبر العادل الواقعي أو من أخبر عدل واقعيّ بعدالته.

أُذُنَ خير للكل كما تقدّم.

(وإن أبيتَ إلّا عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق، بمعنىٰ ترتيب آثار الواقع).

يعني: أنّ المتحصّل ممّا ذكر من أنّ الرواية المشتملة عـلىٰ حكـاية إسـماعيل ليست ظاهرة في وجوب التصديق الحقيقي، بمعنىٰ ترتيب آثار الواقع.

فإن منعت عن ذلك، وقلت بظهورها في وجوب التـصديق الحـقيقي، بـقرينة تـوبيخ الإمامعليه السلام لابنه إسماعيل علىٰ إبقاء الدنانير عند شارب الخمر وعـدم أخـذها مـنه، بـعد شهادة الناس بأنّ الرجل يكون شارب الخمر، فـقد خـرجت عـن الاسـتدلال بـالآية إلىٰ الاستدلال بالرواية مع أنّ المقصود هو الأوّل لا الثاني.

ثمّ يبيّن المصنّفرحمه الله مقدار دلالة الآيات المذكورة سعة وضيقاً، حيث يقول:

(ثمّ إنّ هذه الآيات، علىٰ تقدير تسليم دلالة كلّ واحد منها علىٰ حجّية الخبر، إنّما تدل ـ بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق آية النبأ ـ علىٰ حجّية خبر العادل الواقعي ...).

والمستفاد من هذا الكلام هو عدم تسليم المصنّفرحمه الله دلالة الآيات المذكورة ـ كلّاً أو بعضاً ـ علىٰ حجّية الخبر، حيث يقول: علىٰ تقدير التسليم فالمستفاد منها حجّيّة مـطلق الخبر كما يقتضيه إطلاقها.

ولكن بقيّد المطلق بمنطوق آية النبأ، حيث يدل عـلىٰ حـجّيّة خـبر الفـاسق، فـيكون مفادها بعد التقييد حجّيّة خبر العادل الواقعي، أو من أخبر عدل واقعي بعدالته.

ثم يقول المصنّفرحمه الله بالتقييد ثانياً حيث أشار إليه بقوله:

بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة إلىٰ صورة إفادة خبر العادل الظنّ الإطمئنانيّ بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعدالة. فيصير حاصلُ مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعيّ بشرط إفادته الظنّ الإطمئنانيّ والوثوق، بل هذا أيضاً مُنصَرَف سائر الآيات وإن لم يكن انصرافاً موجباً لظهور عدم إرادة غيره، حتىٰ يعارض المنطوقَ.

[نعم، لو لم نقل بدلالة آية النبأ من جهة عدم المفهوم لها اقتصر علىٰ منصَرَف سائر الآيات، وهو الخبر المفيد للوثوق وإن لم يكن المخبر عادلا].

(بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة) وشهادة التعليل (إلىٰ صورة إفادة خبر العادل الظنّ الإطمئناني بالصدق)، ويمكن تقييد الآيات بالقيد الآخر بأن يقال: إنّ مقتضىٰ الآيات بعد التقييد هو حجّيّة خبر العادل مطلقاً، سواء كان مفيداً للإطمئنان أم لا، فيمكن التقييد ثانياً، ويقال: إنّ المعتبر والحجّة هو خبر العادل المفيد للإطمئنان، لا مطلقاً، وذلك بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: هو الغلبة، إذ خبر العادل مفيد للإطمئنان غالباً.

والوجه الثاني: هو مقتضىٰ التعليل حيث يقتضي تحصيل الإطمئنان تجنّباً عن الوقوع في الندم.

فهذان الوجهان موجبان لانصراف المفهوم إلىٰ صورة حصول الإطمئنان من خبر العادل، فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط إفادة الظنّ الإطمئناني.

(نعم، لو لم نقل بدلالة آية النبأ من جهة عدم المفهوم لها اقتصر علىٰ منصرَف سائر الآيات، وهو الخبر المفيد للوثوق وإن لم يكن المخبر عادلاً).

أي: لو قلنا بعدم دلالة أية النبأ علىٰ الحجّية أصلاً، إذ كانت دلالتها علىٰ الحجّية بالمفهوم.

وقد تقدّم الإشكال علىٰ المفهوم بما لا يمكن الذب عنه، اقتصر في الالتزام بالحجّيّة التي تكون علىٰ خلاف الأصل علىٰ منصرف سائر الآيات، فيمكن أن يقال بانصرافها إلىٰ حجّيّة الخبر المفيد للوثوق، وإن لم يكن المخبر عادلاً بقاعدة انصراف المطلق إلىٰ الفرد الأكمل؛ وهو الخبر المفيد للوثوق.

هذا تمام الكلام في الاستدلال علىٰ حجّية أخبار الآحاد بالآيات

أدلّة السنّة

وأمّا السُّنّة فطوائف من الأخبار:

منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين، من الأخذ بالأعدل والأصدق والمشهور، والتخيير عند التساوي، مثل مقبولة عمر بن حنظلة، فإنّها وإن وردت في الحكم، حيث يقول: (الحكمُ ما حَكَمَ بِهِ أعدَلُهما، وأفقَهُهما، وأصدَقهما في الحديثِ)[1] وموردُها وإن كان في

(وأمّا السُّنّة فطوائف من الأخبار، منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين، من الأخذ بالأعدل).

وممّا يمكن الاستدلال به على حجّية خبر الواحد هو الأخبار والمصنّف رتّبها وجعلها طوائف أربع:

الطائفة الأولىٰ: هي الأخبار العلاجية الدالة علىٰ أنّ حجّية الأخبار في نفسها كانت مفروغاً عنها عند الأئمة عليهم السلام وأصحابهم، وأنّهم اتفقوا علىٰ العمل بها، وإنّما توقفوا عن العمل من جهة المعارضة، ولذا سأل الأصحاب منهم عليهم السلام عن حكمها حال التعارض، فأرجعهم الأئمة عليهم السلام علىٰ العمل بالمرجّحات إن كانت، أو التخيير إن لم يكن.

فهذه الأخبار تدل علىٰ العمل بالأخبار المتعارضة تعييناً أو تخييراً، مع أنّ المفروض عدم القطع بصدورهما أو أحدهما، لبعد المعارضة بين مقطوعي الصدور، علىٰ أنّ ظاهر سؤال الراوي بقوله: يأتي عنكم خبران متعارضان، هو السؤال عن حكم مشكوكي الصدور.

ثمّ هذه الأخبار وإن كانت تدل علىٰ حجّية الأخبار المتعارضة بالصراحة، إلّا أنّها تدل بالالتزام علىٰ حجّية مطلق الأخبار والروايات المروية عنهم عليهم السلام.

وبالجملة، إنّ المستفاد من هذه الروايات هو كون أصل حجّية الأخبار المتعارضة مفروغاً عنه، وإنّما الكلام في التعيين والتخيير عند التعارض، وإلّا لم يكن معنىٰ لبيان العلاج.

(١) الكافي ١: ٦٨/١٠. والوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

الحاكمين، إلّا أنّ ملاحظة جميع الرواية تشهدُ بأنّ المرادَ بيانُ المرجّح للروايتين اللّتين استند إليهما الحاكمان.

ومثلُ رواية غوالي اللآلئ المرويّة عن العلّامة، المرفوعة إلىٰ زرارة:

قال: يأتي عَنكُم الخَبرانِ أو الحَديثانِ المُتعارضانِ، فبأيّهما نأخُذُ؟ قال: (خُذ بما اشتَهَرَ بَينَ أصحابِكَ وَدَع الشاذَّ النادِر) قلتُ: فإنّهما مَعاً مَشهوران، قال: (خُذ بأعدلِهما عِندَكَ وأوثَقِهما في نَفسِكَ)[1].

ومثلُ رواية ابن أبي الجهم عن الرضاعليه السلام، قلت: يَجيئنا الرَّجلان وكِلاهما ثِقةٌ، بحديثين مختلفين، فَلا نَعلَمُ أيّهما الحَق؟ قال: (إذا لم تَعلم فَمُوَسَّعٌ عَليكَ بأيّهما أخذتَ)[2].

ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادقعليه السلام، قال: (إذا سمعتَ من أصحابِكَ الحَديثَ وكُلُّهم ثِقةٌ، فموَسَّعٌ عَليكَ حَتىٰ تَرىٰ القائِم)[3] وغيرها من الأخبار.

والظاهرُ أنّ دلالتها ـ علىٰ اعتبار الخبر الغير مقطوع الصدور ـ واضحةٌ،

ثمّ يذكر المصنّف‌رحمه الله عدة من الروايات من الطائفة الأولىٰ، ومنها مقبولة عمر بن حنظلة، ثمّ يقول: (فإنّها وإن وردت في الحكم، حيث يقول: (الحكمُ ما حَكَمَ بهِ أعدلُهما وأفقَهُهما وأصدَقُهما في الحديثِ) وموردها وإن كان في الحاكمين) إلّا أنّ الترجيح فيها يرجع إلىٰ ترجيح إحدىٰ الروايتين اللّتين استند إليهما الحاكمان علىٰ الأُخرىٰ، فيجب الأخذ بالحكم المستند إلىٰ ما له مرجّح.

ثمّ الحكم بالترجيح أو التخيير في غير المقبولة كمرفوعة زرارة ورواية ابن أبي الجهم عن الرضاعليه السلام، ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادقعليه السلام يكون إلىٰ نفس الرواية، فيكون الحكم بالترجيح أو التخيير كاشفاً عن حجّيّة الأُخبار مع قطع النظر عن التعارض كما تقدّم تفصيله، فدلالة هذه الأُخبار علىٰ حجّية الخبر غير المقطوع صدوره واضحة.

إلّا أنّها لا تدل علىٰ حجّية جميع الأخبار، أو صنف خاص منها، كخبر العادل أو الثقة،

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ٢٢٩/١٣٣.

(٢) الاحتجاج ٢: ٢٦٤. الوسائل ٢٧: ١٢١، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٠. وفيها: (عن الحسن بن الجهم).

(٣) الاحتجاج ٢: ٢٦٤. الوسائل ٢٧: ١٢٢، باب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤١.

إلّا أنّه لا إطلاق لها، لأنّ السؤال عن الخبرين اللّذين فرض السائلُ كلّاً منهما حجّة يتعيّن العملُ بها لولا المعارضُ، كما يشهد به السؤالُ بلفظ «أيّ» الدالّة علىٰ السؤال عن المعيّن مع العلم بالمُبْهَم، فهو كما إذا سُئِل عن تعارض الشهود أو أئمّة الصلاة، فأجاب ببيان المرجّح، فإنّه لا يدلّ إلّا علىٰ أنّ المفروض تعارضُ من كان منهم مفروضَ القبول لولا المعارضُ.

نعم، رواية ابن المغيرة تدلّ علىٰ اعتبار خبر كلّ ثقة. وبعد ملاحظة ذكر الأوثقيّة والأعدليّة في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصلُ من المجموع اعتبار خبر الثقة، بل العادل.

لكنّ الإنصاف أنّ ظاهر مساق الرواية أنّ الغرض من العدالة حصول الوثاقة، فتكون العبرةُ بها.

ومنها: ما دلّ علىٰ إرجاع آحاد الرواة إلىٰ آحاد أصحابهم عليهم السلام، بحيث يظهر منه

بأن تدل علىٰ كون المناط في اعتبارها هو وثاقة الراوي، أو عدالته، أو نحو ذلك، ودلالتها علىٰ الحجّيّة في الجملة غير مجدية، كما لا يخفىٰ.

وقد أشار إلىٰ هذا الإشكال بقوله: (**إلّا أنّه لا إطلاق لها**)، أي: لا تدل علىٰ حجّيّة جميع أقسام الخبر، ولا علىٰ حجّية صنف خاص منه، إذ المستفاد منها هو حجّية الخبرين اللّذين فرضهما السائل حجّتين لولا التعارض بينهما، وأمّا بأيّ ملاك يكون كل منهما حجّة، فلا يعلم، بل هو في بطن السائل، فتعيين ملاك الحجّية يحتاج إلىٰ دليل من الخارج، ولم يستفد من نفس هذه الروايات.

(**نعم، رواية ابن المغيرة تدل علىٰ اعتبار خبر كل ثقة**)، حيث قال الإمام عليه السلام: (**إذا سمعت من أصحابك الحديث، وكلّهم ثقة، فمُوَسَّع عليك**).

المستفاد من هذه الرواية هو أنّ المناط في الحجّية هو الوثاقة، وهكذا المستفاد من المقبولة والمرفوعة، حيث أرجع الإمام عليه السلام السائل فيهما إلىٰ ملاحظة الأعدلية والأوثقية، والأخذ بما هو أعدل أو أوثق، مبيّناً أنّ الملاك في حجّية الأخبار هو الوثاقة والعدالة.

فالمتحصّل من المجموع هو حجّيّة خبر الثقة، بل العادل، بل يمكن أن يقال: إنّ الغرض من بيان العدالة هو حصول الوثوق من الخبر، فيكفي في حجّيّة الرواية وثاقة الراوي، ولا يجب أن يكون الراوي عادلاً.

(**ومنها: ما دل علىٰ ارجاع آحاد الرواة إلىٰ آحاد أصحابهم عليهم السلام**)، ***والطائفة الثانية*** التي

عدمُ الفرق بين الفتوىٰ والرواية:

مثل: إرجاعه عليه السلام إلىٰ زرارة بقوله عليه السلام: (إذا أردتَ حَديثاً فَعَليكَ بهذا الجالِس)[١] مُشيراً إلىٰ زُرارَة.

وقوله عليه السلام في رواية أُخرىٰ: (و أمّا ما رواه زرارة عن أبي عليه السلام، فلا يجوز ردُّهُ)[٢].

وقوله عليه السلام، لابن أبي يعفور ـ بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج، أو سُئِل عن مسألة ـ: (فما يمنعك عن الثقفي) ـ يعني محمّد بن مسلم ـ (فإنّه سَمِعَ مِن أبي أحاديث، وكانَ عِندَهُ وَجيهاً)[٣].

وقوله عليه السلام، فيما عن الكشّي لسلمة بن أبي حبيبة: (ائتِ أبان بن تَغلِب، فَإنّهُ قَد سَمِعَ مِنّي حَديثاً كثيراً، فما رَوىٰ لك عَنّي فَاروِهِ عنّي)[٤].

وقوله عليه السلام لشعيب العقرقوفيّ بعد السؤال عمّن يرجع إليه: (عَلَيكَ بِالأَسَدي، يعني أبابصير)[٥].

وقوله عليه السلام ، لعليّ بن المسيّب ـ بعد السؤال عمّن يأخذ عنه معالم الدين: (عليك

تدل علىٰ حجّية أخبار الآحاد هي الأخبار الآمرة برجوع الناس إلىٰ أشخاص معيّنين من الأصحاب والرواة، كقول الإمام عليه السلام:

(إذا أردتَ حَديثاً فعليك بهذا الجالس) مشيراً إلىٰ زرارة، وفي رواية أُخرىٰ: (ما رواه زرارة عن أبي عليه السلام فلا يجوز ردُّه)، وقوله عليه السلام: (عليك بالأسدي، يعني أبا بصير)، وقوله عليه السلام: بزكريا بن آدم، المأمونِ علىٰ الدّين والدّنيا)[٦].

---

(١) رجال الكشي ١: ٢١٦/٣٤٧. الوسائل ٢٧: ١٤٣، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوىٰ، ب ١١، ح ١٩.

(٢) رجال الكشي ١: ٢١١/٣٤٦. والوسائل ٢٧: ١٤٣، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوىٰ، ب ١١، ح ١٧، وفيها: (ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام).

(٣) رجال الكشّي ١: ٢٧٣/٣٨٣. الوسائل ٢٧: ١٤٤، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٢٣.

(٤) رجال الكشّي ٢: ٦٠٤/٦٢٣. وفيه: (عن مسلم بن أبي حية)، الوسائل ٢٧: ١٤٧، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٣٠.

(٥) رجال الكشّي ١: ٢٩١/٤٠٠. الوسائل ٢٧: ١٤٢، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ١٥.

(٦) رجال الكشّي ٢: ١١١٢/٨٥٨. الوسائل ٢٧: ١٤٦، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٢٧.

وقوله عليه السلام، لمّا قال له عبد العزيز بن المهتدي: ربّما أحتاجُ وَلَستُ ألقاك في كُـلِّ وقتٍ، أفيونسُ بنُ عبدِالرحمنِ ثِقَةٌ آخُذُ عَنهُ مَعالِمِ دِيني؟ قالَ: (نَعَم)[١].

وظاهرُ هذه الرواية أنّ قبولَ قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي، فسأل عن وَثاقة يونس، ليترتّب عليه أخذ المعالم منه.

ويؤيّدُهُ في إناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمريّ وابنه اللـذين همـا مـن النوّاب والسفراء، ففي الكافي في باب النهي عن التسمية:

عـن الحِـميريّ عـن أحمـد بـن إسـحاق، قـال سَألتُ أبـا الحَسَـنِ عليه السلام وقُـلتُ لَـهُ: مَن أُعامِل، وعَمَّن آخُذُ، وقَولَ مَن أقبَلُ؟ فقال عليه السلام له: (العمريُّ ثِقتي فما أدّىٰ إليكَ عَنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فَعَنّي يَقولُ، فاسمَع لَهُ وأطِع، فَإنّه الثقةُ المأمُونُ). وأخبَرنا أحمدُ بـنُ إسحق أنّه سأل أبا محمّد عليه السلام، عن مثل ذلك، فقال له: (العمري وابنُهُ ثِقتان، فَما أدّيا إليكَ عَنّي فَعَنيّ يُؤدّيانِ، وَما قالا لَكَ فَعنّي يَقولانِ، فاسمَع لَهما، وأطعهُما، فَإنّهما الثّـقتان المأمُـونانِ)[٢] الخبر.

وهذه الطائفة ـ أيضاً ـ مشتركة مع الطائفة الأُولىٰ في الدلالة علىٰ اعتبار خبر الثـقة

(عليك بزكريا بن آدم)، وغيرها ممّا ذكره المصنّف رحمه الله في المتن.

وهذه الروايات تدل دلالة واضحة علىٰ حجّيّة خبر الثقة، ولايرد عـليها بأنّـها أخـبار آحاد، فلا يمكن الاستدلال بها علىٰ حجّية أخبار الآحاد؛ لأنّها متواترة معنىٰ، وإن لم تكن كذلك لفظاً.

وذلك؛ لأنّ كل واحدة من هذه الأخبار تكون بصدد بيان معنىٰ واحد، وهو حجّيّة خبر الثقة، فليس إثبات حجّية خبر الواحد بها من قبيل إثبات حجّية خبر الواحد بخبر الواحد، بل يكون إثبات حجّية خبر الواحد بالمتواتر.

وبالجملة، إنّ المستفاد من هذه الأخبار هو حجّية قول الأصحاب والرواة، وإلّا لم يكن معنىٰ لإرجاع بعضهم إلىٰ بعض.

(وهذه الطائفة ـ أيضاً ـ مشتركة مع الطائفة الأُولىٰ في الدلالة علىٰ اعتبار خبر الثقة

---

(١) رجال الكشّي ٢: ٩٣٥/٧٨٤، باختلاف يسير. الوسائل ٢٧: ١٤٧، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٣٣.
(٢) الكافي ١: ١/٣٣٠.

المأمون.

ومنها: ما دلّ علىٰ وجوب الرجوع إلىٰ الرّواة والثّقات والعلماء، علىٰ وجه يظهر منه عدمُ الفرق بين فتواهم بالنسبة إلىٰ أهل الاستفتاء، وروايتهم بالنسبة إلىٰ أهل العمل بالرواية:

مثلُ قول الحجّة ـ عجّل الله فرجه ـ لإسحاق بن يعقوب، علىٰ ما في كتاب الغيبة للشيخ، وإكمال الدين للصدوق، والاحتجاج للطبرسيّ:

(وأمّا الحَوادِثُ الواقِعةُ فَارجعُوا فيها إلىٰ رُواةِ حَدِيثِنا، فَإنّهم حُجّتي عَليكُمْ وأنا حَجّةُ الله عَلَيهِمْ)[1].

فإنّه لو سُلّمَ أنّ ظاهرَ الصدر الاختصاصُ بالرجوع في حكم الوقائع إلىٰ الرواة، أعني الاستفتاء منهم، إلّا أنّ التعليل بإنّهم حجّتهعليه السلام، يدلّ علىٰ وجوب قبول خبرهم.

ومثلُ الرواية المحكيّة عن العدة من قولهعليه السلام: (إذا نَزَلَت بِكُمْ حادِثةٌ لا تَجِدونَ حُكمَها

المأمون) لأنّ المستفاد من بعض هذه الطائفة هو كون المناط في الحجّية وثاقة الراوي، كما في رواية عبدالعزيز وروايتي أحمد بن اسحاق.

(ومنها: مادل علىٰ وجوب الرجوع إلىٰ الرّواة والثّقات والعلماء).

وأمّا الطائفة الثالثة التي تدل علىٰ حجّية خبر الواحد فهي الأخبار الآمرة بوجوب الرجوع إلىٰ الثّقات، وعدم جواز التشكيك فيما يُروىٰ عنهمعليهم السلام، كقولهعليه السلام: (لا عذر لأحد في التشكيك فيما يؤدّيه ثقاتنا)[2].

ويظهر من بعض الروايات أنّ حجّية خبر الثقة كانت أمراً مفروغاً عنه، وإنّما يُسأل الإمامعليه السلام عن وثاقة الراوي كقول السائل: أفيُونس بن عبدالرحمٰن ثقة آخذ عنه ما احتاج من معالم ديني؟ فقالعليه السلام: (نعم).

و(مثل قول الحجّة ـ عجّل الله فرجه الشريف ـ: (وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلىٰ رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي علكيم وأنا حجّة الله عليهم)).

---

(١) الغيبة : ١٧٧، كمال الدين ٢: ٤/٤٨٤. الاحتجاج ٢: ٥٤٣. الوسائل ٢٧: ٩/١٤٠.

(٢) رجال الكشّي ٢: ١٠٢٠/٨١٦. الوسائل ٢٧: ١٥٠، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤٠، (يرويه) بدل (يؤدّيه).

فِيما رُويَ عَنّا، فَانظروا إلىٰ ما رَوَوهُ عَن عَليّ عليه السلام)(١).

دلّ علىٰ الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامّة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصّة.

ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكريّ عليه السلام ـ في قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنهُم أُمّيُّونَ لا يعلَمُون الكِتَٰبَ﴾(٢) الآية ـ من أنّه قال رجلٌ للصادق عليه السلام:

فإذا كان هؤلاء القومُ من اليهود والنصارىٰ لا يعرفون الكتابَ إلّا بما يسمعونه من علمائهم، لا سبيلَ لهم إلىٰ غيره، فكيف ذمَّهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ هل عوامّ اليهود إلّا كعوامّنا يقلّدون علماءهم؟ فإن لم يجز لأُولئك القبولُ من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبولُ من علمائهم.

فقال عليه السلام: (بَينَ عوامّنا وعلمائنا وبين عوامّ اليهود و علمائهم فرقٌ من جهة وتسويةٌ من جهة، أمّا من حيث استووا، فإنّ الله تعالىٰ ذمّ عوامّنا بتقليدهم علماءهم كما ذمّ عوامّهم بتقليدهم علماءهم، وأمّا من حيث افترقوا فلا).

وصدر هذه الرواية وان كان ظاهراً في الاستفتاء من الرواة فيدل علىٰ حجّيّة فتواهم ولا يرتبط بالمقام، إلّا أنّ التعليل المذكور في الذيل ـ وهو قوله عليه السلام: (فإنّهم حجّتي عليكم) ـ عامّ يدلّ علىٰ حجّية قولهم وخبرهم وإن لم يكن بعنوان الفتوىٰ، فعموم التعليل يقتضي كونهم حجّة مطلقاً، أي: في الفتوىٰ والقضاء والرواية.

(ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنهُم أُمّيُّونَ لا يعلَمُون الكِتَٰبَ﴾ الآية).

وملخّصه: أنّ الله تعالىٰ ذمّ عوامّ اليهود في هذه الآية بسبب تقليدهم علماءهم، مع أنّهم لا يعرفون الكتاب إلّا من طريق علمائهم، وليسوا إلّا كعوامّ المسلمين، حيث يقلّدون علماءَهم في أُمورهم الدينيّة.

فسأل رجل عنه الصادق عليه السلام، حيث قال: لماذا ذمّ الله تعالىٰ عوامّ اليهود مع أنّهم ليسوا إلّا كعوامّنا في التقليد؟ فأجاب الإمام عليه السلام، وقال: (بين عوامّنا وعلمائنا وبين عوامّ اليهود

---

(١) عدّة الأُصول ١: ٦١. الوسائل ٢٧: ٩١، أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ٤٧.

(٢) البقرة: ٧٨.

قال: بيّن لي يا ابن رسول الله، قال: إنّ عوامّ اليهود قد عَرفوا علماءهم بالكذب الصّريح وبأكل الحرام والرشاء، وبتغيير الأحكام عن وجهها بالشفاعات والنسابات والمصانعات. وعرفوهم بالتعصّب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنّهم إذا تعصّبوا أزالوا حقوق من تعصّبوا عليه، وأعطوا مالا يستحقّه من تعصّبوا له من أموال غيرهم وظلموهم من أجلهم، وعَلِموهم يقارفون المحرّمات واضطرّوا بمعارف قلوبهم إلى أنّ مَن فعَل ما يفعلونه فهو فاسقٌ، لا يجوز أن يصدّق على الله تعالى ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى، فلذلك ذمّهم لمّا قلّدوا مَن عرفوا ومَن علموا أنّه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه، ولا العمل بما يؤدّيه إليهم عمّن لم يشاهدوه، ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله ﷺ، إذ كانت دلائله أوضح من أن تخفى وأشهر من أن لا تظهر لهم.

وكذلك عوامُّ أُمّتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسقَ الظاهر والعصبيّة الشديدة والتّكالب على حُطام الدنيا وحرامها، وإهلاك من يتعصّبون عليه وإن كان لإصلاح أمره مستحقّاً، والترفرف بالبرّ والاحسان على من تعصّبوا له، وإن كان للإذلال والإهانة مستحقّاً، فمن قلّد من عوامّنا مثل هؤلاء الفقهاء، فهم مثلُ اليهود الذين ذمّهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم.

فأمّا مَن كانَ مِنَ الفقهاء صائناً لِنَفسِهِ، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مُطيعاً لأمر مَولاه،

وعلمائهم فرق من جهة، وتسوية من جهة).

وملخّص الفرق: أنّ عوامّنا يقلّدون العلماء العدول، وعوامّهم يقلّدون علماءهم الفسّاق، وهم عالمون بفسقهم بالكذب الصريح وأكل الحرام، وأخذ الرشوة، وتغيير الأحكام عن وجهها بـ(النسابات): أي: بملاحظة الرابطة النسبية كالأبوّة والأخوّة، وأمثالهما.

أو كانت النسابات من النسبة، فيكون معناها: إنّهم يغيرون الأحكام عن وجهها بحكمهم لمن يكون منسوباً إليهم بقرابة أو غيرها، ككونه خادماً أو صديقاً، فيحكم العالم المتعصب لمن يكون منسوباً إليه على مَن لم يكن كذلك.

(المصانعات) المصانعة: هي أن تصنع شيئاً لأحد ليصنع لك شيئاً، وقيل: هي الرشوة، *والحاصل:* أنّ عوامّ اليهود مع علمهم بارتكاب علمائهم المعاصي يقلّدونهم، فلهذا ذمّهم الله تعالى، وكانوا مستحقين للذمّ حقيقة، وعوامّنا يقلّدون من العلماء العدول، لا الفسّاق.

وأمّا التسوية فهي من جهة أنّه يوجد في عوامّنا من يقلّد العلماء الفسّاق، مع نهي

فلِلعوامّ أن يُقَلِّدُوهُ، وذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعة لا جَميعَهُم.

فأمّا من ركب من القبائح والفواحش مراكِبَ فسقة فقهاء العامّة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً، ولا كرامةَ، وإنّما كثر التخليطُ فيما يتحمّل عنّا أهل البيت لذلك، لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا فيحرّفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء علىٰ غير وجوهها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمّدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادُهُم إلىٰ نار جهنّمَ.

ومنهم قومٌ نُصّابٌ لا يقدرون علىٰ القدح فينا، فيتعلّمون بعضَ علومنا الصحيحة فيتوجّهون عند شيعتنا وينتقصون بنا عند أعدائنا، ثمّ يضيفون إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن بُراء منها، فيقبله المستسلمون من شيعتنا علىٰ أنّه من علومنا، فضلّوا وأضلّوا، أُولئك أضَرُّ علىٰ ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد، لعنه الله، علىٰ الحسين بن عليّ عليه السلام)[1] انتهىٰ.

الإمام عليه السلام عن تقليدهم، حيث قال: (فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لِنَفسِهِ، حافظاً لدينه، مخالفاً علىٰ هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلّدوه).

فمن خالف أمر الإمام عليه السلام، وقلّد عن الفاسق يكون مثله كمثل عوامّ اليهود الذين ذمّهم الله تعالىٰ بالتقليد.

إلىٰ أن قال عليه السلام: (فأمّا من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامّة، فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً).

أي: من يرتكب الفواحش كما يرتكبها علماء العامّة، فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً فإنّه يكثر التخليط بين الصدق والكذب فيما يتحمل عنّا أهل البيت عليهم السلام، فيأخذ بالكذب الذي ينفعه، ويترك الصدق الذي يضره.

إلىٰ أن قال عليه السلام: (ومنهم قومٌ نصّابٌ)، *أي:* في قلوبهم عداوة أهل البيت عليهم السلام (لا يقدرون علىٰ القدح فينا، فيتعلّمون بعضَ علومنا الصحيحة، فيتوجّهون عند شيعتنا) بأن يصبحوا ذوي وجهة ومقام عندهم.

(وينتقصون بنا عند أعدائنا)، أي: يقلّلون أهميتنا عند خصومنا بالتنقيص من شأننا عن طريق الأكاذيب والافتراءات علينا، ونحن بريئون منهم.

---

(١) الاحتجاج ٢: ٥١٠، باختلاف يسير. الوسائل ٢٧: ١٣١، أبواب صفات القاضي، ب ١٠، ح ٢٠، وفيه صدر الحديث.

دلّ هذا الخبرُ الشريفُ، اللائحُ منه آثار الصدق، علىٰ جواز قبول قول من عُرِفَ بالتحرّز عن الكذب، وإن كان ظاهره اعتبار العدالة، بل ما فوقها، لكنّ المستفاد من مجموعه أنّ المناط في التصديق هو التحرُّز من الكذب، فافهم.

ومثل ما عن أبي الحسن عليه السلام، فيما كتبه جواباً عن السؤال عمّن نعتمد عليه في الدّين، قال: (اعتَمِدا في دينِكُما علىٰ كلّ مُسِنٍّ في حُبِّنا، كثير القَدَم في أمرنا)[1].

وقوله عليه السلام، في رواية أُخرىٰ: (لا تأْخُذَنَّ مَعالِمَ دِينِكَ مِن غَيرِ شيعتنا، فإنك إن تعَدّيتَهُمْ أخذت دِينَكَ مِنَ الخائنين الّذين خانُوا الله وَرَسُولَهُ وخانُوا أماناتِهِم، إنّهُمْ ائتُمِنوا علىٰ كتاب الله فَحَرَّفُوهُ وبدّلوهُ)[2] الحديث.

(فيقبله المستسلمون من شيعتنا) فيقبل المستضعفون منهم مايقوله أعداؤنا علينا تخيلاً منهم بأنّه (من علومنا، فضلّوا وأضلّوا).

وهذا الخبر الشريف يدل علىٰ حجّيّة خبر الثقة بمقتضىٰ ذمّ الإمام عليه السلام من يتعمّد الكذب علىٰ الأئمة عليهم السلام.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ الفسق مطلقاً يكون مانعاً عن قبول الرواية، وإن كان من جهة ارتكاب سائر المحرّمات غير الكذب، إذ المناط في وجوب القبول هو إطاعة أمر المولىٰ والتجنّب عن متابعة الهوىٰ.

(ومثل ما عن أبي الحسن عليه السلام، فيما كتبه جواباً عن السؤال، عمّن نعتمد عليه في الدين، قال عليه السلام: (أعتمِدا في دينكما علىٰ كل مُسِنٍّ في حبّنا كثير القَدَم في أمرِنا)).

يجوز الاعتماد في أُمور الدين علىٰ من يكون محبّاً لأهل البيت عليهم السلام ومجدّاً في تعلّم أحكامهم عليهم السلام.

وفي رواية أُخرىٰ قال عليه السلام :(لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم)، أي: تجاوزت عنهم، و(أخذت دينك من الخائنين).

---

(١) رجال الكشّي ١: ٧/١٦، وفيه: (فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما علىٰ مستنٍّ في حبّنا، وكلّ كثير القدَم في أمرنا) الوسائل ٢٧: ١٥١، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤٥.

(٢) رجال الكشّي ١: ٤/٧. الوسائل ٢٧: ١٥٠، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤٢.

وظاهرهما وإن كان الفتوىٰ، إلّا أنّ الإنصاف شمولهما للرواية بعد التأمّل، كما تقدّم في سابقتهما.

ومثلُ ما في كتاب الغيبة، بسنده الصحيح إلىٰ عبد الله الكوفيّ خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح، حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغانيّ، فقال الشيخ: «أقولُ فيها ما قاله العسكريّ عليه السلام، في كتب بني فضّال، حيث قالوا له: ما نصنع بكتبهم وبُيُوتنا مِنها ملاء؟ قال: (خُذوا ما رَوَوا وذروا ما رأوا)[1].

(**وظاهرهما وإن كان الفتوىٰ**)، أي: تعيين المفتي، إلّا أنّ الإنصاف هو شمولهما للأخبار أيضاً.

بل يمكن أن يقال: إنّ ظاهر قول الإمام عليه السلام حيث قال عليه السلام: (**لا تأخذنّ معالم دينك**) هو النهي عن أخذ الروايات عن طريق غير الإمامية، لا أخذ الفتوىٰ، إذ عدم أخذ الفتوىٰ من غير الشيعة لا يحتاج إلىٰ النهي، إذ لا يأخذ أحدٌ من عوامّ الشيعة فتوىٰ غيرِ علماء الشيعة.

ويدل علىٰ هذا شيوع عمل الأصحاب، أي: أصحاب الأئمة عليهم السلام ومعاصريهم بالأخبار، هذا مضافاً إلىٰ أنّ مقتضىٰ التعليل في ذيل الحديث، حيث علّل النهي عن أخذ روايات غير الشيعة بكونه من الخائنين؛ هو أنّ المراد من النهي هو النهي عن أخذ الأخبار عن غير الشيعة لا الفتوىٰ، لأنّ المستفاد من التعليل هو أنّ غير الشيعة من الخائنين والكاذبين في نقل الأخبار.

وعلىٰ هذا يكون قول المصنّف رحمه الله: (**إلّا أنّ الإنصاف شمولهما للرواية بعد التأمل**) في غير محلّه، كما لا يخفىٰ.

(**ومثل ما في كتاب الغيبة**).

وملخّص ما في كتاب الغيبة أنّه سُئل الحسين بن روح عن كتب الشلمغانيّ الذي كان من الإمامية، وله كتب وروايات، ثمّ عدل إلىٰ مذهب فاسد؛ لأجل الحسد لمقام الحسين بن روح الذي كان من النوّاب.

فقال الحسين بن روح في جواب السؤال: أقول فيها ما قال العسكري عليه السلام في كتب بني

---

(١) الغيبة : ٢٤٠.

فإنّه دلّ بمورده علىٰ جواز الأخذ بكتب بني فضّال، وبعدم الفصل علىٰ كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم، ولهذا إنّ الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظنّ به القولُ في الدين بغير السماع من الإمام عليه السلام قال: «أقول في كتب الشلمغانيّ ما قاله العسكريّ عليه السلام، في كتب بني فضّال»، مع أنّ هذا الكلام بظاهره قياسٌ باطلٌ.

ومثل ما ورد مستفيضاً في المحاسن وغيره: (حَديثٌ واحِدٌ في حلال وحَرام تأخُذُهُ مِـن صادِقٍ خيرٌ لَكَ مِنَ الدّنيا وما فيها مِـنَ ذهبٍ وفـضّةٍ)[1] وفي بـعضها: (يأخُـذُ صـادقٌ عَـن صادق)[2].

ومثلُ ما في الوسائل عن الكشّي، من أنّه ورد توقيعٌ علىٰ القاسم بن العلي، وفيه: (إنّه لا عُذرَ لأحدٍ مِن موالينا في التشكيك فيما يرويهِ عَنّا ثِقاتُنا، قَد عَلِموا أنّا نفاوِضُهُم سِرَّنا ونحمِلُهُ إليهم)[3].

فضّال، حيث قال عليه السلام، في جواب السؤال عن كتب بني فضّال الذين كانوا ثقاتاً غير إماميين: (خذوا ما رَوَوا وذروا ما رأوا)، أي: خذوا رواياتهم واتركوا فتاويهم، فجواب ابـن روح يرجع إلىٰ ما أجاب به الإمام عليه السلام، فيجوز أخذ روايات الشلمغانيّ، ويجب ترك فتاواه.

فقول الإمام عليه السلام يدل بحسب مورده علىٰ جواز الأخـذ بكـتب وروايـات بـني فـضّال لكونهم ثقات، ويدل بعدم الفصل علىٰ جواز الأخذ بروايات وكتب غيرهم من الثقات.

وكلام ابن روح بظاهره قياس، إلّا أنّه في الحقيقة لا يحتمل في حقّه العمل بالقياس، بل إنّه تمسّك بقول الإمام العسكري عليه السلام.

ثمّ إنّ ما بقي من هذه الطائفة من الأخبار الدالّة علىٰ حجّيّة خبر الواحد واضح لا يحتاج إلىٰ البيان والتوضيح، والعمدة هي أنّ هذه الروايات متواترة كما ادّعىٰ المحقّق النائيني قدس سره تواترها، فلا يرد علىٰ الاستدلال بها علىٰ حجّية خبر الواحد بأنّه مستلزم للمصادرة أو الدور.

---

(١) المحاسن ١: ٧٦٦/٣٥٨. الوسائل ٢٧: ٩٨. أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ٧٠.

(٢) الاختصاص «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ١٢: ٦١. البحار ٢: ٢٦/١٥٠.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٥٠، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤٠، باختلاف يسير. رجال الكشّي ٢: ١٠٢٠/٨١٦.

ومثلُ مرفوعة الكنانيّ عن الصادق عليه السلام، في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿مَنْ يَتَّقِ الله يَجعَل لَهُ مَخرجاً ○ ويرزقهُ مَن حيث لا يحتسِبُ﴾(١)، قال: (هؤلاء قَومٌ مِنْ شِيعتِنا ضُعَفاء، ولَيسَ عِندهم ما يَتَحمّلون بهِ إلينا فيستَمِعون حديثنا ويفتشون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانَهم، حتىٰ يَدخلوا عَلينا ويَسمعوا حديثنا فينقلون إليهم، فَيَعيهُ أُولئك ويُضيّعُهُ هؤلاء، فَأُولئكَ الّذينَ يَجعَلُ الله لَهُم مَخرَجاً وَيَرزُقُهُمْ مِن حَيثُ لا يَحتَسِبونَ)(٢).

دلّ علىٰ جواز العمل بالخبر وإن نقله من يُضيّعُهُ ولا يعملُ به.

ومنها: الأخبار الكثيرةُ التي يظهرُ من مجموعها جوازُ العمل بخبر الواحد وإن كان في دلالة كلّ واحد علىٰ ذلك نظرٌ.

مثل النّبويّ المستفيض، بل المتواتر: (إنّهُ مَن حِفِظَ علىٰ أُمتّي أربعين حديثاً بَعَثَه الله فقيهاً عالماً يَومَ القيامَةِ)(٣).

قال شيخنا البهائيّ رحمه الله، في أوّل أربعينه: «إنّ دلالة هذا الخبر علىٰ حجّيّة خبر الواحد لا يقصُرُ عن دلالة آية النّفر».

(ومنها: الأخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جوازُ العمل بخبر الواحد).

والطائفة الرابعة: هي الأخبار الآمرة بحفظ الروايات وضبطها والاهتمام بشأنها علىٰ ألسِنَةٍ مختلفة، ويظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد.

(مثل النّبويّ المتسفيض، بل المتواتر: (إنّه من حَفِظَ علىٰ أُمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة)).

وقد تقدّم هذا الحديث في ذيل آية النّفر، وقلنا في تقريب الاستدلال به: إنّ النبي صلى الله عليه وآله قد مدح حافظ الحديث، وهذا المدح يكشف عن حجّيّة نقل الحديث، إذ لا أثر للحفظ فقط لو لم يكن نقله حجّة.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ ترغيب الشارع علىٰ حفظ الحديث لا يكون إلّا من جهة كونه حجّة،

---

(١) الطلاق: ٢ و ٣.

(٢) الكافي ٨: ٢٠١/١٥٦، باختلاف يسير، وفيه: (عن محمد الكناسي). الوسائل ٢٧: ٩٠، أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ٤٥.

(٣) الخصال ٢: ١٥/٥٤١، وثواب الأعمال: ١/١٦٢، باختلاف يسير فيهما.

ومثلُ الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحثّ عليها وإبلاغ ما في كتب الشيعة، مثل ماورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدّة التقيّة، فقال‌ عليه السلام: (حَدِّثُوا بِـها فَـإنّها حَقٌّ)[١].

ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابته، مثل قوله للراوي: (أكتُب وبُثَّ عِلمَكَ في بَني عمّك، فانّه يأتي زمانُ هرجٍ، لا يأنسُونَ إلّا بِكُتُبِهِم)[٢]، وما ورد في ترخيص النقل بالمعنىٰ.

وما ورد مستفيضاً، بل متواتراً، من قولهم‌ عليهم السلام: (إعرفوا مَنازِل الرّجال مِنّا بِقَدَر روايتهم عَنّا)[٣].

و ما ورد من قولهم‌ عليهم السلام: (لِكلِّ رَجُلٍ مِنّا مَن يكذِبُ عليه)[٤].

فتشجيعه علىٰ الحفظ كاشف عن الحجّيّة.

نعم، يرد عليه بأنّه يحتمل أن يكون ترغيب الشارع علىٰ الحفظ لأجل أن يصبح حفّاظ الحديث كثيرين، بحيث يكون نقلهم متواتراً ومفيداً للعلم، فحينئذ لا يكون الحديث النبوي دليلاً علىٰ حجّيّة خبر الواحد.

(ومثل الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية).

هذه الأخبار تدل علىٰ تشجيع نقل الرواية، وإبلاغ ما في كتب الشيعة، ومثل ما ورد في مدح مذاكرة الحديث والأمر بكتابته، وما ورد من أمر الإمام‌ عليه السلام للراوي علىٰ كتابة الحديث ونشره، ثمّ علّل ذلك بقوله: (فإنّه يأتي زمان هرج) لأنّه يأتي زمان تكون أمور الناس في أيدي أهل الفتنة، فأهل الدين لا يأنسون إلّا بكتبهم الدينية.

وما ورد في بيان مدح معرفة منزلة الرواة، حيث قال الإمام‌ عليه السلام: **(اعرفوا منازل الرجال منّا بقدر روايتهم عنّا).**

---

(١) الكافي ١: ٥٣/١٥. الوسائل ٢٧: ٨٤، أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ٢٧.

(٢) الكافي ١: ٥٢/١١. الوسائل ٢٧: ٨١، أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ١٨.

(٣) رجال الكشّي ١: ٥/١.

(٤) المعتبر: ٦.

وقوله ﷺ: (ستكثُرُ بَعدي القالَة)[1]، (وإنّ مَن كذَبَ عَليَّ فليتبوَّأ مَقعَدَه مِنَ النّار)[2].

وقول أبي عبد الله عليه السلام: (إنّا أهلُ بَيتٍ صِدّيقون، لا نخلو مِن كذّاب يَكذِبُ علينا)[3].

وقوله عليه السلام: (إنّ الناسَ أُولعوا الكِذبَ عَلينا، كأنّ الله افترض عليهم ولا يريدُ منهم غيرَه)[4].

وقوله عليه السلام: (لِكُلّ منّا مَن يَكذِبُ عليه).

فإنّ بناء المسلمين لو كان علىٰ الإقتصار علىٰ المتواترات لم يكثر القالة والكذّابة، والاحتفاف بالقرينة القطعيّة في غاية القلّة. إلىٰ غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الأئمّة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع.

(وقوله ﷺ: (ستكثر بعدي القالة، وإنّ من كذب عليّ فليتبوّأ مقعده من النار)).

وقد أخبر النبي ﷺ عن كثرة الكاذبين والدسّاسين بعده، أي: ستكثر القالة، أي: الكاذبون الذين يسندون أكاذيبهم إلىٰ النبي ﷺ، بعنوان الأخبار النبوية.

ووجه دلالة هذه الأخبار علىٰ المقام يظهر من قول المصنّف رحمه الله، حيث قال: (**فإنّ بناء المسلمين لو كان علىٰ الإقتصار علىٰ المتواترات لم تكثر القالة والكذّابة**... إلىٰ آخره)، إذ لو لم يكن خبر الواحد حجّة لكان جعل الأخبار الكاذبة من الكذّابين لغواً، إذ لم يعمل بها أحد.

وقوله: (**والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلّة**) دفع لما يتوهّم من أنّ بناء المسلمين لم يكن علىٰ العمل بكل خبر وإن لم يكن مفيداً للعلم، بل كانوا يعملون بالخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم، والكذّابون كانوا يجعلون الأخبار الكاذبة برجاء صيرورتها عند المسلمين محفوفة بالقرائن أو مخلوطة معها، فيعملون به.

فدفع المصنّف رحمه الله هذا التوهّم بما حاصله: إنّ إحتفاف الخبر بالقرينة القطعية أمر نادر جداً، فيكون اختراع الأخبار بهذا الرجاء لغواً.

ثمّ الاستدلال بهذه الطوائف الأربعة المتقدّمة لا يصح إلّا بعد ثبوت تواترها، لتكون

---

(١) المعتبر: ٦.

(٢) الكافي ١: ١/٦٢. الفقيه ٤: ٨٢٤/٢٦٤.

(٣) رجال الكشّي ٢: ٥٤٩/٥٩٣.

(٤) رجال الكشّي ١: ٢١٦/٣٤٧.

وقد ادّعىٰ في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلّا أنّ القدرَ المتيقّنَ منها هو خبرُ الثقة الذي يَضعُفُ فيه احتمالُ الكذب علىٰ وجه لا يعتني به العقلاء، ويقبّحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدّمة، وهي أيضاً مُنصَرَفُ إطلاقِ غيرها.

وأمّا العدالةُ، فأكثر الأخبار المتقدّمة خاليةٌ عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه، مثل

مقطوعة الصدور.

فنقول: لا شكّ في كون هذه الأخبار متواترة إجمالاً، وذلك أنّ التواتر علىٰ أقسام ثلاثة:

الأوّل: التواتر اللفظي، وهو اتفاق جماعة بحيث يكون إتفاقهم علىٰ الكذب ممتنعاً عادة علىٰ نقل خبر بلفظه.

والثاني: التواتر المعنوي، وهو إتفاقهم علىٰ نقل مضمون واحد مع الاختلاف في الألفاظ، سواء كانت دلالة الألفاظ علىٰ المضمون الواحد بالمطابقة أو بالتضمّن أو بالالتزام أو بالاختلاف، كالأخبار الحاكية لحالات علي‌عليه‌السلام في الحروب؛ فإنّها متفقة الدلالة علىٰ شجاعته‌عليه‌السلام مع اختلافها بحسب الألفاظ.

والثالث: التواتر الإجمالي، وهو ورود عدّة من الأخبار التي يعلم بصدور بعضها مع عدم اشتمالها علىٰ مضمون واحد، فهذه الطوائف متواترة إجمالاً قطعاً. ومقتضىٰ تواترها الإجمالي هو الالتزام بحجّية الأخص منها باعتبار كونه القدر المتيقّن.

والمصنّف‌رحمه‌الله قد أشار إلىٰ تواترها بقوله: (**وقد ادّعىٰ في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة...**).

ثمّ أشار إلىٰ القدر المتيقّن من هذه الأخبار بقوله: (**إلّا أنّ القدر المتيقّنَ منها هو خبر الثقه الذي يضعف فيه احتمال الكذب علىٰ وجه لا يعتني به العقلاء**).

والشاهد علىٰ أنّ القدر المتيقّن هو خبر الثقة ورود ألفاظ الثقة والمأمون والصّادق وغيرها في هذه الأخبار.

والشاهد الثاني: هو أنّ الثقة (**أيضاً مُنصَرَف إطلاقِ غيرها**)، أي: إنّ الأخبار التي ليس فيها هذه العناوين ـ أي: الثقة والمأمون والصادق ـ منصرفة إلىٰ خبر الثقة.

(**وأمّا العدالة فأكثر الأخبار المتقدّمة خالية عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه**)، أي:

رواية العدّة[١] الآمِرة بالأخذ بما رووه عن علي عليه السلام، والواردة في كتب بني فضّال[٢]، ومرفوعة الكنانيّ[٣]، وتاليها.

نعم، في غير واحد منها حصرُ المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة، لكنّه محمول علىٰ غير الثقة أو علىٰ أخذ الفتوىٰ، جمعاً بينها وبين ما هو أكثر منها، وفي رواية بني فضّال شهادةٌ علىٰ هذا الجمع، مع أنّ التعليل للنهي في ذيل الرواية بأنّهم ممّن خانوا الله ورسوله يدلّ علىٰ انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فإنّ غير الإمامي الثقة، مثل: ابن فضّال، وابن بكير ليسوا خائنين في نقل الرواية، وسيأتي توضيحهُ عند ذكر الإجماع إن شاء الله.

التصريح بعدم اعتبار العدالة في الراوي، مثل الروايات الدالّة علىٰ اعتبار كتب بني فضّال، ومثل مرفوعة الكنانيّ علىٰ جواز العمل بأخبار من يضيّع الأخبار، أي: لا يعمل بها نفس الراوي.

(**وتاليها**)، أي: الرواية المذكورة في الكتاب الذي أُخذ منه رواية الكنانيّ لا تاليها في الرسائل.

(**نعم، في غير واحد منها حصرُ المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة، لكنّه محمول علىٰ غير الثقة أو علىٰ أخذ الفتوىٰ، جمعاً بينها وبين ماهو أكثر منها**).

أي: ما دل علىٰ الرجوع إلىٰ الشيعة في أخذ معالم الدين، والمنع عن الرجوع إلىٰ المخالف محمول علىٰ أحد أمرين:

الأوّل: علىٰ كون المخالف غير ثقة.

والثاني: علىٰ منع الرجوع إليه في باب التقليد، وأخذ الفتوىٰ منه، لا في باب الرواية وأخذها منه، جمعاً بين الأخبار المانعة والأخبار المجوّزة التي هي أكثر منها.

(**وفي رواية بني فضّال شهادةٌ علىٰ هذا الجمع**) بحمل الأخبار المانعة علىٰ غير الثقة، أو علىٰ باب التقليد وأخذ الفتوىٰ، والمجوّزة علىٰ الثقة، أو علىٰ باب الرواية، هذا مع أنّ التعليل للنهي بالخيانة حيث قال الامام بأنّهم من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله، يدل علىٰ انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة، فيختص المنع بما إذا كان الراوي خائناً.

هذا تمام الكلام في الأخبار الدالّة علىٰ حجّية أخبار الآحاد.

---

(١) عدّة الأصول ١: ٦١، الوسائل ٢٧: ٩١، أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ٤٧.

(٢) الغيبة: ٢٤٠.

(٣) الكافي ٨: ١٥٦ / ٢٠١، الوسائل ٢٧: ٩٠، أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ٤٥.

دليل الإجماع

وأمّا الإجماع فتقريره من وجوه:

أحدها: الإجماع علىٰ حجّية خبر الواحد في مقابل السيّد وأتباعه.

وطريق تحصيله أحدُ وجهين علىٰ سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: تتبّع أقوال العلماء من زماننا إلىٰ زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطعُ بالاتّفاق الكاشف عن رضاء الإمام عليه السلام بالحكم، أو عن وجود نصّ معتبر في المسألة.

ولا يُعتنىٰ بخلاف السيّد وأتباعه، إمّا لكونهم معلومي النسب، كما ذكر الشيخ في العدّة،

(وأمّا الإجماع فتقريره من وجوه...) وما ذكره المصنّف رحمه الله في تقرير الإجماع من الوجوه ينقسم إلىٰ قسمين: قولي وعملي، وأكثر الوجوه الآتية في كلامه إجماع عملي.

ثمّ القولي ينقسم إلىٰ: محصّل ومنقول، وقد أشار إليهما بقوله: (**وطريق تحصيله أحدُ وجهين علىٰ سبيل منع الخلوّ**)، أي: يمكن تحصيله بكلا الوجهين:

الوجه الأوّل: هو الذي يرجع إلىٰ إجماع محصّل باستقراء الفتاوىٰ فرداً فرداً كما أشار إليه بقوله: (**أحدهما: تتبّع أقوال العلماء من زماننا إلىٰ زمان الشيخين**)، أي: الشيخ المفيد والشيخ الطوسي رحمهما الله.

فيحصل بذلك التتبّع العلم بالاتفاق الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام بالحكم بحجّية خبر الواحد، أو الكاشف عن وجود نصّ معتبر عند الكل في المسألة، بحيث يحصل القطع باعتباره عند الشارع من دون أن يكون مبنياً علىٰ حجّية خبر الواحد، حتىٰ يقال: بأنّ ما يكون اعتباره مبنياً علىٰ حجّية خبر الواحد لا يمكن الاستدلال به علىٰ حجّية خبر الواحد، كما لا يخفىٰ.

(**ولا يُعتنىٰ بخلاف السيد وأتباعه**) لأحد وجوه:

الوجه الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (**أمّا لكونهم معلومي النسب**) وتقدّم في بحث الإجماع: إنّ مخالفة من يكون معلوم النسب لايضرُّ في حجّية الإجماع الدخولي، فلهذا خلاف السيد وأتباعه لا يضرُّ في تحقّق الإجماع المبني علىٰ الدخول لكونهم معلومي النسب.

وإمّا للإطّلاع علىٰ أنّ ذلك لشبهة حصلت لهم، كما ذكره العلاّمة في النهـاية، ويمكـن أن يستفاد من العدّة أيضاً. وإمّا لعدم اعتبار اتّفاق الكلّ في الإجماع علىٰ طريق المتأخرين المبنيّ علىٰ الحدس.

والثاني: تتّبع الاجماعات المنقولة في ذلك:

فمنها: ما حكي عن الشيخ، في العدّة في هذا المقام، حيث قال: «وأمّا ما اخترتهُ من المذهب فهو أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة ـ وكان ذلك مرويّاً عن النبي، أو عن أحد الأئمّة، وكان ممّن لا يُطعَنُ في روايته ويكون سديداً في

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: (وأمّا للإطّلاع علىٰ أن ذلك لشبهة حصلت لهم...)، أي: أنّ دعوىٰ السيد وأتباعه للإجماع علىٰ عدم حجّيّة خبر الواحد كانت لأجل الشبهة، وهي أنّ الإمامية يبحثون مع العامة في بعض المسائل، فإذا لم يتمكّنوا من ردِّ استدلال العامة بالأخبار النبوية بالتصريح علىٰ كذبها وعدم صحتها، إضطروا علىٰ القول بأنّ خبر الواحد عندنا ليس بحجّة.

فزعم السيد وأتباعه علىٰ أنّ ذلك مذهبهم، فادّعوا الإجماع علىٰ عـدم حـجّية خـبر الواحد، ومن المعلوم أنّ المخالف إذا علم فساد مدركه كان قوله مردوداً، فلا يضر علىٰ الإجماع أصلاً.

والوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: (وأمّا لعدم اعتبار اتفاق الكلّ في الإجماع علىٰ طريق المتأخرين المبني علىٰ الحدس ...) لم يكن إتفاق الكل معتبراً في الإجـماع الحـدسي؛ لأنّ المناط فيه هو الحدس بقول الإمام، مـن الإتـفاق والحـدس بـموافـقة الإمـام مـع المجمعين يحصل، ويتحقّق بإتفاق من عدا السيد وأتباعه.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من الإجماع القولي.

(والثاني تتبّع الإجماعات المنقولة) والاستدلال بـالإجماعات المـنقولة يـتوقف عـلىٰ تواترها أو اقترانها بالقرينة الموجبة للصدق بصدقها، كما لا يخفىٰ.

(فمنها: ما حكي عن الشيخ في العدّة في هذا المقام، حيث قال: وأمّا ما أخترتهُ مـن المذهب هو أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة).

وملخّص ما أفاده الشيخ في المـقام: هـو حـجّية خـبر الواحـد إذا كـان مـروياً عـن

نقله، ولم يكن هناك قرينة تدلّ علىٰ صحّة ما تضمّنه الخبر؛ لأنّه إذا كان هناك قرينةٌ تدلّ علىٰ صحّة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم ـ كما تقدّمت القرائن ـ جاز العملُ به.

والذي يدلّ علىٰ ذلك إجماع الفرقة المحقّة، فإنّي وجدتُها مُجمِعَة علىٰ العمل بهذه الأخبار التي رَوَوها في تصانيفهم ودوّنوها في أُصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون، حتّىٰ أنّ واحداً منهم إذا أفتىٰ بشيء لا يعرفونه سألوه: من أين قلت هذا؟.

فإذا أحالهم علىٰ كتاب معروف أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا يُنكَر حديثه، سكتوا وسلّموا الأمر وقبلوا قوله.

هذه عادتُهم وسجيّتهم من عهد النبيّ ﷺ، ومن بعده من الأئمّة صلوات الله عليهم، إلىٰ زمان جعفر بن محمّد عليه السلام، الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته، فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا علىٰ ذلك، لأنّ إجماعهم فيه معصومٌ ولا يجوز عليه الغلطُ والسّهوُ.

النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام وكان وارداً من طريق الإمامية لا غيرهم، وكان الراوي ممّن لا يطعن في روايته بأن لا يكون متّهماً بالكذب، وكان سديداً بأن لا يكون الراوي كثير السّهو والغلط والنسيان، فيجوز العمل بهذا القسم من خبر الواحد بالإجماع، أي: إجماع الفرقة المحقّة، حيث إنّهم مُجمِعون علىٰ العمل بهذه الأخبار التي دوّنوها في أُصولهم المعروفة بالأربعمائة.

ولا يتناكرون العمل بها (ولا يتدافعون)، *أي*: لا يردّون استدلال من يستدل بها فاكتفوا بالسؤال عن دليل من يستدل، فإذا قال في جوابهم: إنّ الدليل هو الخبر المذكور في فلان كتاب معروف، أو أصل مشهور من الأصول الأربعمائة قُبِل ذلك منه.

وهذه العادة كانت للأصحاب من عهد النبي ﷺ، واستمرت إلىٰ زمان جعفر بن محمد عليه السلام، فلو لم يكن العمل بهذه الأخبار جائزاً لَمَا أجمعوا علىٰ ذلك، ولَمّا كان إجماعهم فيه معصوم، فلا يمكن احتمال الخطأ والغلط والسهو فيه.

والذي يؤيد هذا الإجماع، بل يكشف عنه: أنّ العمل بالقياس لمّا كان محظوراً عندهم لم يعملوا به أصلاً، فلو كان العمل بخبر الواحد كذلك لَمَا عملوا به أصلاً، وقد عملوا به

والذي يكشفُ عن ذلك أنّه لمّا كان العملُ بالقياس محظوراً عندهم في الشريعة لم يعملوا به أصلاً، وإذا شذّ واحدٌ منهم وعمل به في بعض المسائل واستعمله علىٰ وجه المحاجّة لخصمه وإن لم يكن اعتقاده، ردّوا قوله وأنكروا عليه، وتبرأوا من قوله حتىٰ أنّهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لمّا كان عاملاً بالقياس، فلو كان العمل بالخبر الواحد جرىٰ بـذلك المجرىٰ لوجب فيه ـ أيضاً ـ مثل ذلك، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: كيف تدّعون إجماع الفرقة المحقّة علىٰ العمل بخبر الواحد، والمعلومُ من حالها أنّها لا ترىٰ العمل بخبر الواحد، كما أنّ من المعلوم أنّها لا ترىٰ العمل بالقياس، فإن جاز ادّعاء أحدهما جاز ادّعاء الآخر؟.

قيل له: المعلومُ من حالها الذي لا يُنكر أنّهم لايرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهُم في الاعتقاد، ويختصّون بطريقه، فأمّا ما كان رواتُه منهم وطريقُه أصحابَهم ، فقد بيّنا أنّ المعلوم خلاف ذلك، وبيّنا الفرق بين ذلك وبين القياس، وأنّه لو كان معلوماً حظرُ العمل بالخبر الواحد لجرىٰ مجرىٰ العلم بحظر القياس، وقد عُلِمَ خلافُ ذلك.

فإن قيل: أليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في أنّ خبر الواحد لا يُعمَلُ به،

فيكون عملهم به كاشفاً عن حجّية وتحقّق الإجماع فيه.

(فإن قيل: كيف تدّعون إجماع الفرقة المحقّة علىٰ العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنّها لا ترىٰ العمل بخبر الواحد؟!).

وملخّص ما قيل: إنّ ما يتراءىٰ من الفرقة المحقّة أنّها لا تجيز العمل بخبر الواحد، كما لا تجيز العمل بالقياس، فكيف تدّعون إجماعهم علىٰ جواز العمل بخبر الواحد؟!.

(قيل له: المعلومُ من حالها الذي لا يُنكر أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الإعتقاد).

وملخّص الجواب: إنّا ندّعي إجماع الفرقة علىٰ جواز العمل بخبر الواحد الذي يرويه أصحاب الأئمة عليهم السلام، وما ذكر في الإشكال هو عدم جواز العمل بخبر الواحد الذي يرويه غير الأصحاب وغير الإمامية، وما يختصّ المخالفون بطريقه كالخبر الوارد من طريق العامة فقط، فما ذكر في السؤال لا يضرّ بالإجماع لاختلاف مورد النفي والإثبات، كما لا يخفىٰ.

ويدفعونهم عن صحّة ذلك، حتىٰ إنّ منهم من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً، ومنهم من يقول: لايجوز ذلك سمعاً، لأنّ الشرع لم يرد به، وما رأينا أحداً تكلّم في جواز ذلك، ولا صنّف فيه كتاباً، ولا أملىٰ فيه مسألة، فكيف أنتم تدّعون خلاف ذلك؟.

قيل له: من أشرتَ إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد، إنّما كلّموا مَنْ خالفهم في الاعتقاد، ودفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمّنة للأحكام التي يروون خلافَها.

وذلك صحيحٌ علىٰ ما قدّمناه، ولم نجدهم اختلفوا في ما بينهم، وأنكر بعضهم علىٰ بعض العملَ بما يروونه، إلّا في مسائل دلّ الدليل الموجب للعلم علىٰ صحّتها. فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم لمكان الأدلّة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه.

علىٰ أنّ الذين أُشير إليهم في السؤال أقوالهُم متميّزة بين أقوال الطائفة المحقّة، وقد علمنا أنّهم لم يكونوا أئمّة معصومين. وكلُّ قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميّز من أقاويل سائر الفرقة المحقّة لم يُعتَدَّ بذلك القول؛ لأنّ قولَ الطّائفة إنّما كان حجّةً من حيث كان فيهم معصومٌ، فإذا كان القولُ من غير معصوم عُلِمَ أنّ قولَ المعصوم داخلٌ في باقي الأقوال

(فإن قيل: أليس شيوخكم لايزالون يناظرون خصومهم في أنّ خبر الواحد لا يُعمَلُ به).

وملخّص الإشكال: إنّ أساتذتكم كانوا يناظرون خصومهم ـ أي: العامّة ـ فيردّون استدلالهم بخبر الواحد بعدم جواز العمل به، حتىٰ يقول بعضهم بعدم العمل به عقلاً؛ لأنّ العمل به مستلزم لتحريم الحلال، وتحليل الحرام كما تقدّم من ابن قبة. وبعضهم يقول بعدم الجواز سمعاً، بمعنىٰ أنّه لم يدل دليلٌ شرعي علىٰ جواز العمل بخبر الواحد، ومقتضىٰ الأصل هو حرمة العمل به.

(قيل له):

أولاً: إنّ المنكرين قد أنكروا العمل بخبر الواحد حينما يناظرون مع العامة حيلة عليهم لا حقيقة؛ لأنّه لمّا لم يتمكّنوا من ردِّهم بالتصريح علىٰ كذب أخبارهم المعارضة بأخبارنا الواردة عن الأئمة عليهم السلام عن طريق أصحابهم عليهم السلام، فيقولون: إنّ أخبار الآحاد عندنا ليست بحجّة، فكان مرادهم من المنع عن العمل بخبر الواحد منع العمل بأخبار العامة المعارضة بأخبار الخاصة.

وثانياً: إنّ الذين أُشير إليهم ـ أي: المنكرين لحجّية خبر الواحد ـ تكون أقوالهم متميزة،

ووجب المصيرُ إليه علىٰ ما بيّنته في الإجماع» انتهىٰ موضع الحاجّة من كلامه.

ثمّ أورد علىٰ نفسه: «بأنّ العقل إذا جوّز التعبّد بخبر الواحد والشرع ورد به، فما الذي يحملكم علىٰ الفرق بين ما يرويه الطائفةُ المحقّة وبين ما يـرويه أصـحابُ الحـديث مـن العامّة؟».

ثمّ أجاب عن ذلك: «بأنّ خبر الواحد إذا كان دليلاً شرعيّاً فينبغي أن يستعمل بحسب ما قرّرته الشريعة، والشارعُ يرىٰ العملَ بخبر الطائفة خاصّة، فليس لنا التعدّي إلىٰ غيرها. علىٰ أنّ العدالة شرطٌ، في الخبر بلا خلاف، ومن خالف الحقّ لم يثبت عدالتـه، بـل ثـبت فسقه».

أي: محدودة، قليلة بين أقوال الطائفة، وقد علمنا أنّهم لم يكونوا أئمة معصومين لكونهم معلومي النسب، فلا يعتدّ بقولهم، ولا يضر خلافهم بإجماع الطائفة المحقّة علىٰ حجّية خبر الواحد، كما تقدّم في ردّ خلاف السيد وأتباعه.

فحينئذ وجب المصير إلىٰ إجماع الطائفة والأخذ به، إذ قول المعصوم عليه السلام داخل فـي قولهم، فيكون إتفاقهم حجّة.

(انتهىٰ موضع الحاجة من كلامه. ثمّ أورد علىٰ نفسه) بما حاصله:

إنّ العقل إذا حكم بجواز التعبّد بخبر الواحد كان حكمه كاشفاً عن عدم المفسدة فيه، فحينئذ يجوز التعبّد بمطلق خبر الواحد، من دون فرق بين كونه وارداً عن طريق الخاصة أو العامة، إذ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.

فما ذكر من الفرق بين ماورد عن طريق الخاصة، وماورد عن طريق العامة، ثمّ القول بحجّية الأوّل دون الثاني غير صحيح.

(ثمّ أجاب عن ذلك) بما حاصله:

من أنّ خبر الواحد دليلٌ شرعيّ، إذ اعتباره قد ثبت بـالإجماع، وهـو دليـلٌ شـرعيّ، فحينئذ لابدّ من الإلتزام بمقدار ما قرّرته الشريعة، والشارع يرىٰ العمل بخبر طائفة خاصة، وهي الإمامية، فلا يجوز لنا التعدّي عمّا أجازه الشارع إلىٰ غيره. *هذا أوّلاً*.

وثانياً: إنّ العدالة شرط في حجّية الخبر، ومن المعلوم أنّ مَن خالف الحق ليس بعادل فلا يكون خبره حجّة.

ثمّ أورد علىٰ نفسه: «بأنّ العملَ بخبر الواحد يوجبُ كون الحقّ في جهتين عند تعارض خبرين».

ثمّ أجاب: «أوّلاً: بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد، إذا كان هناك خبران متعارضان، فإنّه يقول مع عدم الترجيح بالتخيير، فإذا اختار كلّاً منهما إنسانٌ لزم كونُ الحقّ في جهتين».

وأيّد ذلك: «بأنّه قد سُئل الصادقُ عليه السلام عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغيرها، فقال عليه السلام: (أنا خالفتُ بينهم)[1]».

قال بعد ذلك:

(ثمّ أورد علىٰ نفسه: بأنّ العمل بخبر الواحد يوجب كون الحقّ في جهتين عند تعارض خبرين).

وحاصل الإيراد: أنّ حجّية خبر الواحد والعمل به يوجب كون الحقّ في جهتين، عند تعارض خبرين، وثبوت الحق كذلك مستلزم لاجتماع النقيضين الباطل، وذلك فيما إذا دل خبر علىٰ وجوب السورة في الصلاة، ودل خبر آخر علىٰ عدم وجوبها فيها، فيلزم من حجّية الخبر كون السورة واجبة وغير واجبه، وهو اجتماع النقيضين!!

(ثمّ أجاب أولاً: بالنقض بلزوم ذلك) الإيراد علىٰ من منع العمل بخبر الواحد عند تعارض خبرين مقطوعي الصدور، فإنّ الخبر إذا كان مقطوع الصدور يكون حجّة عند الكل، فيلزم كون الحقّ في جهتين، مع عدم ثبوت ترجيح أحدهما علىٰ الآخر دلالةً إذا اختار كلّاً منهما شخص.

(وأيّد ذلك)، *أي:* صدور خبرين متعارضين عن الأئمه عليهم السلام، (بأنّه قد سُئل الصادق عليه السلام عن اختلاف أصحابه في المواقيت)، أي: المواقيت اليومية ونوافلها، فضيلة وإجزاءً (فقال عليه السلام: (أنا خالفت بينهم)، بمعنىٰ: ألقيت الخلاف بينهم.

وهذا يدل علىٰ صدور الأخبار المتعارضة عنهم عليهم السلام، ثمّ تعبيره بالتأييد حيث قال: أيّد ذلك، ولم يقل يدل علىٰ ذلك، لعلّه يكون لأجل كون هذا الخبر من أخبار الآحاد، فلا

---

(١) عدّة الأُصول ١: ٥٣.

«فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار ونحن نعلم أنّ رواتها، كما رووها، رووا أيضاً أخبار الجبر والتفويض، وغير ذلك من الغلوّ والتناسخ، وغير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتمادُ علىٰ ما يرويه أمثالُ هؤلاء؟

قلنا لهم: ليس كلّ الثّقات نقل حديث الجبر والتشبيه، ولو صحّ أنّه نقل لم يدلّ علىٰ أنّه كان معتقداً لما تضمّنه الخبر، ولا يمتنع أن يكون إنّما رواه ليعلم أنّه لم يشذّ عنه شيء من الروايات، لا لأنه معتقد ذلك، ونحن لم نعتمد علىٰ مجرّد نقلهم، بل اعتمادنا علىٰ العمل الصادر

يصلح أن يكون دليلاً علىٰ من ينكر حجّية خبر الواحد.

وهذا تمام الكلام فيما ذكره من النقض، ثمّ أجاب ثانياً بالحل، ولم ينقله المصنّف ﷺ.

(فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار ونحن نعلم أنّ رواتها كما رووها، رووا أيضاً أخبار الجبر والتفويض).

أي: كيف تقولون بحجّية الأخبار الواردة عن طريق الخاصة، وهي الإمامية دون الأخبار الواردة عن طريق العامة، وتعلمون بأخبار الخاصة الواردة في فروع الدين، مع أنّ رواتها قد رووا الروايات الكاذبة المستفاد منها الجبر والتفويض، وغيرهما من الاعتقادات الباطلة، كالغلوّ في شأن الأئمة عليهم السلام، مخصوصاً في حقّ عليّ عليه السلام، والتناسخ وهو أنّ الأرواح محدودة في عدد معيّن، فكل روح إذا خرج من بدن يدخل في بدن آخر.

فلا يجوز الإعتماد علىٰ نقل هؤلاء لأنّ نقلهم للأخبار الكاذبة دليل علىٰ فساد مذهبهم وعقيدتهم، وهو موجب لسقوط سائر أخبارهم عن الاعتبار.

(قلنا لهم: ليس كل الثقات نقل حديث الجبر).

وقد أجاب أوّلاً بما حاصله: أنّه ليس كل الثقات ناقلاً لهذه الأخبار الكاذبة.

وثانياً: بأنّه لو كان بعضهم ناقلاً لها لم يكن النقل دليلاً علىٰ فساد اعتقاد الناقل حتىٰ يكون موجباً للفسق، بل ربّما كان الغرض من النقل إظهار الإحاطة بجميع أقسام الأخبار بحيث لم يشذ عنه شيء منها.

قوله: **(ونحن لم نعتمد علىٰ مجرّد نقلهم)** دفع لما يتوهّم من أنّ نقل هؤلاء لهذه الأخبار، وإن كان لم يدل علىٰ فساد مذهبهم وعقيدتهم، إلّا أنّ المناط في حجّية الخبر هو مجرّد النقل، فيمكن أن يقال: إنّ النقل يكون حجّة ممّن لم يكن ناقلاً لهذه الأخبار، فنقل هؤلاء

من جهتهم وارتفاع النزاع فيا بينهم. وأمّا مجرّد الرواية فلا حجّيّة فيه علىٰ حال.

فإن قيل: كيف تعوّلون علىٰ هذه الروايات، وأكثر رواتها المجبّرة، والمشبّهة، والمقلّدة، والغلاة، والواقفيّة، والفطحيّة، وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح، ومن شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً عند من أوجب العمل به، وإن عَوّلتَ علىٰ

ليس حجّة.

وحاصل الدفع: أنّه لا يجوز الاعتماد علىٰ مجرّد نقلهم بما هو النقل، إذ ليس هو مناط الحجّية، بل مناط الحجّية هو إجماع الفرقة المحقّة علىٰ العمل بالأخبار الواردة عن طريق الإمامية، كما أشار إليه بقوله: (بل اعتمادنا علىٰ العمل الصادر من جهتهم)، *أي:* الفرقة المحقّة.

(وأمّا مجرّد الرواية) والنقل لولا الإجماع، (فلا حجّية فيه علىٰ حال) من الأحوال، سواء كان الراوي ناقلاً للمناكير أم لا، فاسد المذهب أم لا، عادلاً أو فاسقاً.

(فإن قيل: كيف تعوّلون علىٰ هذه الروايات، وأكثر رواتها المجبّرة، والمشبّهة، والمقلّدة، والغلاة، والواقفيّة، والفطحيّة).

المجبِّرة: القائلون بالجبر.

والمشبِّهة: يشبهون الخالق بأحد مخلوقاته.

والمقلِّدة: هم الأخباريون الذين يقلّدون في أصول الدين، بأن يعملوا بالأخبار الظنيّة، مع أنّ أصول الدين يجب أن يعتقد بها من طريق البراهين العقلية، ولا يكتفي فيها بالأخبار الظنية.

والواقفيّة: هم المتوقّفون في إمامة موسىٰ بن جعفرعليه السلام، فيعتقدون علىٰ أنّهعليه السلام الإمام القائم، والإمامة لم تتجاوزه إلىٰ غيره.

والفطحيّة: القائلون بإمامة عبد الله بن جعفرعليه السلام حيث ادّعىٰ بعد أبيه الإمامة، واحتج بأنّه أكبر اخوته الباقين، فاتّبعه علىٰ قوله جماعة، وكان عبد الله أفطحاً أي: عريض الرأس، ولهذا يقال علىٰ من يعتقد بإمامته الفطحيّة.

(وغير هؤلاء) كالاسماعيلية القائلين بإمامة اسماعيل بن الإمام الصادقعليه السلام.

والحاصل: إنّ أكثر رواة هذه الروايات هؤلاء المعتقدون بالعقائد الفاسدة.

عملهم دون روايتهم، فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم، وذلك يدلّ علىٰ جواز العمل بأخبار الكفّار والفسّاق؟

قيل لهم: لسنا نقول: إنّ جميعَ أخبار الآحاد يجوز العملُ بها، بل لها شرائط نذكرها فيما بعد، ونشير هٰهنا إلىٰ جملة من القول فيه.

فأمّا ما يرويه العلماء المعتقدون للحقّ فلا طعن علىٰ ذلك بهم.

وأمّا ما يرويه قومٌ من المقلّدة، فالصحيحُ الذي أعتقِده أنّ المقلّد للحقّ وإن كان مخطئاً في الأصل معفو عنه، ولا أحكم فيه بحكم الفسّاق، ولايلزم علىٰ هذا تركُ ما نقلوه. علىٰ أنّ مَن

(ومن شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً عند من أوجب العمل به) فحينئذ لم تكن أخبار هؤلاء حجّة؛ لأنهم فسقة إن لم يكونوا كفرة.

قوله: (وإن عوّلت علىٰ عملهم دون روايتهم) دفع لما يتوهّم من أنّنا نعتمد علىٰ عمل الأصحاب دون رواية هؤلاء الفاسقين.

فدفع هذا التوهّم بما حاصله: إنّا قد وجدنا أنّ الأصحاب قد عملوا بالرواية التي يرويها هؤلاء الرواة الذين ذكرناهم، فأمر أخبار هؤلاء يدور بين النفي والإثبات.

فإذا اعتبرت العدالة في جواز العمل بالخبر فلا يجوز العمل بأخبار هؤلاء لكونهم فاسقين، مع أنّ الأصحاب عملوا بما طريقه هؤلاء.

وإنْ اعتبرت عمل الأصحاب، وكان المناط في جواز العمل بالخبر هو عمل الأصحاب، فهم قد عملوا بأخبار هؤلاء، ولازم ذلك هو جواز العمل بأخبار كلّ فاسق وكافر.

(قيل لهم: لسنا نقول: إنّ جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط).

أي: أنّ المناط في جواز العمل بالخبر وإن كان عمل الأصحاب والفرقة المحقّة كما ذكرنا، إلّا أنهم لا يعملون بكل خبر، بل يعملون بما هو جامع للشرائط الآتية، ومنها: كون الراوي عادلاً أو ثقة، فعلىٰ هذا ما يرويه العلماء المعتقدون للحقّ يكون حجّة، ولا يرد عليه ما ذكر من الطعن.

(وأمّا ما يرويه قوم من المقلّدة) أي: الأخباريين، والصحيح أنّهم مقلّدون للحقّ، أي: للأخبار الصحيحة، وإن كانوا مخطئين في الأصل، أي: في الاستدلال، إذ أنّهم استندوا واستدلّوا علىٰ ما لا يجوز الإستناد إليه، ولا الإستدلال عليه من الأخبار، وتركوا النظر

أشار إليهم لا نسلّم أنّهم كلّهُم مقلّدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمينَ بالدليل علىٰ سبيل الجملة، كما يقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامّة.

وليس من يتعذّر عليهم إيراد الحُجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين، لأن إيراد الحُجج والمناظرة صناعةٌ، ليس يقف حصول المعرفة علىٰ حصولها، كما قلنا في أصحاب الجملة.

وليس لأحد أن يقول: هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة؛ لأنّهم إذا سئلوا عن التوحيد أو

والاستدلال بالبراهين العقلية، فعلموا بالحق، أي: أُصول الدين بطريق لا يجوز الاستدلال عليه فيها وهو الأخبار، فكانوا مخطئين في طريق العلم.

وهذا الخطأ لا يضر بعدالتهم، لأنّ النظر في أُصول الدين واجب نفسي مستقل، ولا يكون شرطاً للإيمان، فلا يحكم عليهم بحكم الفسّاق، وحينئذ يقبل منهم ما نقلوه من الأخبار فتكون حجّة.

هذا مضافاً إلىٰ أنّه (لا نسلّم أنّهم كلّهم مقلِّدة) في أُصول الدين (بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل علىٰ سبيل الجملة)، *أي:* بالدليل الإجمالي، فيكونوا من أصحاب الجملة، الذين يعلمون الحق عن طريق دليل إجمالي، مع عدم قدرتهم علىٰ إيراده بحسب الاصطلاحات المقرّرة عند أهلها، كغالب العوام وأهل الأسواق، ولا يحكم العلماء بأنّهم مقلّدة، بل يقولون أنّهم يعلمون أُصول دينهم بالدليل الإجمالي.

قوله: (وليس مَنْ يتعذّر عليهم إيراد الحجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين) دفع لما يتوهّم من أنّ الأخباريين مقلّدون؛ لأنّهم لو لم يكونوا كذلك لكانوا مستدلّين بالبراهين والحجج، فدفع هذا التوهّم.

وحاصل الدفع: إنّهم ليسوا من المقلّدة، وعدم استدلالهم بالبراهين والحجج، كان لأجل عدم تمكنهم علىٰ إقامة البرهان بالطريق الفني الفلسفي، فلا يكون دليلاً علىٰ أنّهم غير عالمين.

ولا يجب أن يكون حصول المعرفة بأُصول الدين عن طريق الفن الخاص، بل الواجب هو المعرفة بأُصول الدين ولو بالدليل الإجمالي البسيط، كقول الأعرابي: «البعرة تدل علىٰ البعير، وآثار القدم تدل علىٰ المسير»، فهُم كأصحاب الجملة يكونون عالمين لا مقلّدين.

قوله: (وليس لأحد أن يقول: هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة) دفع لما يمكن أن يقال:

العدل أو صفات الأئمّة أو صحّة النبوّة، قالوا: روينا كذا، ويروون في ذلك كلّه الأخبار، وليس هذا طريقَ أصحاب الجملة، وذلك أنّه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله، غير أنّهم لمّا تعذّر عليهم إيراد الحجج في ذلك أحالوا علىٰ ما كان سهلاً عليهم، وليس يلزمهم أن يعلموا أنّ ذلك لا يصحّ أن يكون دليلاً إلّا بعد أن يتقدّم منهم المعرفةُ بالله. وإنّما الواجبُ عليهم أن يكونوا عالمين، وهم عالمون علىٰ الجملة كما قرّرنا، فما يتفرّعُ عليه من الخطأ لا يوجب التكفير ولا التضليل.

وأمّا الفِرقُ الذين أشار إليهم، من الواقفيّة والفطحيّة وغير ذلك، فعن ذلك جوابان».

إنّ هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة؛ لأنهم إذا سُئلوا عن اُصول الدين أجابوا عن طريق ذكر الروايات والاستدلال بها، وليس هذا طريق أصحاب الجملة.

وحاصل ما يقال في الجواب: إنّه لا يمتنع أن يكون هؤلاء من أصحاب الجملة، إلّا أنّهم لمّا لم يتمكّنوا من إقامة البراهين بالطريقة المقرّرة عند أهلها، أجابوا بما كان سهلاً عليهم من الاستدلال بالأخبار.

قوله: (**وليس يلزمهم أن يعلموا أنّ ذلك لا يصح أن يكون دليلاً إلّا بعد أن يتقدّم منهم المعرفة بالله**) دفع لما يتوهّم من أنّه يجب علىٰ الأخباريين أن يعلموا بأنّ الاستدلال بالأخبار وإيرادها دليلاً علىٰ المطلب، لا يصح إلّا بعد معرفة الله سبحانه وسائر الاُمور الاعتقادية بالبراهين العقلية؛ لأن الاستدلال بالدليل الشرعي علىٰ معرفة الشارع مستلزم للدور الباطل، كما لا يخفىٰ. فلا يجوز الاستدلال بالروايات لمعرفة اُصول الدين.

وبيان دفع التوهّم المذكور هو أنّه لا يجب عليهم أن يعلموا عدم صحة الاستدلال بالدليل الشرعي، إلّا بعد معرفة اُصول الدين بالبرهان العقلي، بل الواجب عليهم هو علمهم بها، ولو علىٰ سبيل الجملة، وهم عالمون بها كذلك.

(**فما يتفرع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير ولا التضليل**)، *أي:* وما يتفرع ويترتب علىٰ التمسّك بالأخبار من الخطأ، وهو ترك تحصيل العلم بالنظر والبرهان، لا يوجب الكفر ولا الفسق، فتقبل رواياتهم، وتكون حجّة.

(**وأمّا الفِرقُ الذين أشار إليهم، من الواقفيّة والفطحيّة وغير ذلك**) وقد أجاب عنهم بأحد وجهين:

ثمّ ذكر الجوابين، وحاصل أحدهما: كفاية الوثاقة في العمل بالخبر، ولهذا قُبِلَ خبرُ ابن بكير وبني فضّال وبني سماعة، وحاصل الثاني: أنّا لانعمل بروايتهم إلّا إذا انضمّ إليها روايةُ غيرهم، ومثل الجواب الأخير ذكر في رواية الغلاة ومن هو متّهمٌ في نقله.

وذكر الجوابين أيضاً في روايات المجبّرة والمشبّهة، بعد منع كونهم مجبّرة ومشبّهة، لأنّ روايتهم لأخبار الجبر والتشبيه لا تدلّ علىٰ ذهابهم إليه. ثمّ قال:

«فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجرّدها، بل إنّما عملوا بها لقرائنَ اقترنت بها دلّتهم علىٰ صحّتها ولأجلها عملوا بها، ولو تجرّدت لما عملوا بها، وإذا جاز ذلك لم يمكن الاعتمادُ علىٰ عملهم بها.

الوجه الأوّل: هوكفاية وثاقة الراوي في جواز العمل بالخبر وحجّيته من دون أن تكون عدالته شرطاً في الحجّية. والشاهد عليه هو قبول أخبار بني فضّال من العامّة، وبني سماعة من الواقفية.

والوجه الثاني: هو عدم جواز العمل بأخبارهم ما لم تنضمّ إليها رواية غيرهم ممّن يكون عادلاً، وذكر الوجه الثاني في رواية الغلاة ومن هو متّهم بالكذب في نقله، ثمّ يجري كلا الجوابين في روايات المجبِّرة والمشبِّهة، هذا مع أنّ نقل رواية الجبر والتشبيه لا يدل علىٰ فساد عقيدة الناقل؛ لأنّ مجرّد نقل رواية الجبر والتشبيه لم يكن دليلاً علىٰ كون الناقل من المجبِّرة أو المشبِّهة.

(فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجرّدها، بل إنّما عملوا بها لقرائن).

وملخّص الإيراد: إنّكم لستم بمنكرين علىٰ أن يكون الذين أشرتم إليهم، وهم الفرقة المحقّة، لم يعملوا بهذه الأخبار مجرّدة عن القرينة، كما هو محل الكلام، بل عملوا بها لقرائن.

فلو كانت مجرّدة عنها لما عملوا بها، ولا أقل نحتمل أن يكون عملهم بها من أجل اقترانها بالقرينة، فإذا جاء هذا الاحتمال بطل الاستدلال، فلا يصح الاستدلال بعملهم علىٰ حجّيتها، إذ الاستدلال يصح فيما إذا علم أنّ عملهم بها لم يكن لأجل القرينة، ومع عدم العلم بذلك لا يجوز الاعتماد علىٰ عملهم بها.

قيل لهم: القرائن التي تقترنُ بالخبر وتدلّ علىٰ صحّته أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعدُ، من الكتاب والسّنة والإجماع والتواتر، ونحن نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك لأنّها أكثر من أن تحصىٰ، لوجودها في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم، وليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرائن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه أو دليله ومعناه، ولا في السنّة المتواترة، لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام، بل وجودها في مسائل

(قيل لهم: القرائن التي تقترن بالخبر، وتدلّ علىٰ صحته أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسُّنّة والإجماع والتواتر).

الظاهر أنّ ذكر التواتر بعد ذكر السُّنّة غلط من الناسخ، إذ التواتر داخل في السنّة، وليس مقابلاً لها، بل ذكره الناسخ مكان العقل وهو خطأ، وذلك لأنّ الشيخ الطوسي ﷺ ذكر فيما بعد في عداد القرائن الأدلّة الأربعة، حيث قال في العدّة ـ علىٰ ما في بحر الفوائد ـ ما هذا خلاصته: والقرائن التي تدل علىٰ صحة الخبر، وتوجب العلم أربعة أشياء:

منها: كونه موافقاً لما اقتضاه العقل.

ومنها: أن يكون موافقاً لنص الكتاب؛ أمّا خصوصه أو عمومه أو دليله أو فحواه.

ومنها: أن يكون موافقاً لما أجتمعت عليه الفرقة المحقّة.

فذكره الأدلّة الأربعة في عداد القرائن، يكون أقوىٰ شاهد علىٰ أنّ ذكر التواتر بدل العقل خطأ من الناسخ.

(ونحن نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك)، أي: اقتران أخبار الآحاد بالقرائن (لأنها)، أي: المسائل، كثيرة جداً بحيث لا يمكن الاستدلال بالقرائن فيها (لعدم ذكر ذلك) أي: جميع المسائل (في صريحه) أي: القرآن، يعني: لم يدل عليه الكتاب بالمطابقة (وفحواه أو دليله، ومعناه) أي: لعدم ذكر الجميع في مفهومه الموافق أو المخالف، وسائر الدلالات كالدلالة الالتزامية أو الإشارة أو الاقتضائية.

والحاصل أنّ القرآن لا يدل علىٰ اقتران أخبار الآحاد بالقرينة، لا بالمطابقة ولا بالتضمّن، ولا بالمفهوم المخالف، ولا بالالتزام، فكيف يقال أنّها مقرونة بالقرينة؟

(ولا في السنّة المتواترة) أي: لعدم ذكر جميع المسائل في السنّة المتواترة، إذ لم يوجد التواتر في أكثر الأحكام.

معدودة، ولا في إجماع، لوجود الاختلاف في ذلك، فعلم أنّ دعوىٰ القرائن في جميع ذلك دعوىٰ محالة.

ومن ادّعىٰ القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبرُ بيننا وبينه، بل كان معوّلاً علىٰ ما يُعلمُ ضرورةً خلافهُ، ومدّعياً لما يعلم من نفسه ضدّه و نقيضه. ومن قال عند ذلك: إنّي متىٰ عَدِمتُ شيئاً من القرائن، حكمتُ بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام، ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به، وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنّه يكون معوّلاً علىٰ ما يعلم ضرورة من الشرع خلافهُ» انتهىٰ.

ثمّ أخذ في الاستدلال ثانياً علىٰ جواز العمل بهذه الأخبار: «بأنّا وجدنا أصحابنا مختلفين

(ولا في إجماع)، أي: لم يذكر جميع المسائل في إجماع (لوجود الاختلاف في ذلك)، أي: في أكثر المسائل والأحكام.

ولم يكن في كل حكمٍ حكم عقل مطابق لمضمون الخبر، فتكون دعوىٰ اقتران أخبار الآحاد بالقرائن في جميع المسائل مردودة، بل محالة.

(ومن ادّعىٰ القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر)، أي: الامتحان والاستقراء (بيننا وبينه) حاكماً، والامتحان والاستقراء يحكم لنا علىٰ خلاف من ادّعاها بعد التأمل في المسائل.

(ومن قال عند ذلك: إنّي متىٰ عَدِمتُ شيئاً من القرائن، حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام).

فإنّ مَن قال بالعمل بالأخبار المحفوفة بالقرائن، لابدّ أن يقول عند عدم احتفافها بالقرائن بوجوب العمل بما يقتضيه العقل من البراءة، فيلزمه أن يترك أكثر الأخبار، ولا يحكم في أكثر المسائل بما ورد في الشرع، لعدم كون هذه الأخبار في أكثر الأحكام محفوفة بالقرائن.

والرجوع إلىٰ البراءة في موارد هذه الأخبار موجب للخروج عن الدين، كما أشار إليه بقوله: (وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه)، أي: يعرض أهل العلم عن هذا الحدّ لما ذكرنا.

(انتهىٰ كلامه) في دعوىٰ الإجماع علىٰ عمل الأصحاب بالخبر المجرّد عن القرينة، (ثمّ أخذ في الاستدلال ثانياً) بما حاصله:

في المسائل الكثيرة في جميع أبواب الفقه، وكلّ منهم يستدلّ ببعض هذه الأخبار، ولم يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه و قطع المودّة عنه، فدلّ ذلك علىٰ جوازه عندهم».

ثمّ استدلّ ثالثاً علىٰ ذلك: بأنّ الطائفة وضعت الكتبَ لتميز الرّجال الناقلين لهذه الأخبار، وبيان أحوالهم من حيث العدالة والفسق، والموافقة في المذهب والمخالفة، وبيان من يعتمد علىٰ حديثه ومن لا يعتمد، واستثنوا الرّجال من جملة ما رووه في التصانيف، وهذه عادتهم من قديم الوقت إلىٰ حديثه، فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كلّه» انتهىٰ المقصود من كلامه، زاد الله في علوّ مقامه.

وقد أتىٰ في الاستدلال علىٰ هذا المطلب بما لا مزيد عليه، حتىٰ أنّه أشار في جملة كلامه إلىٰ دليل الأنسداد، وأنّه لو اقتصر علىٰ الأدلّة العلميّة وعمل بأصل البراءة في غيرها، لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافهُ، فشكر الله سعيه.

ثمّ إنّ من العجب أنّ غير واحد من المتأخّرين تبعوا صاحب المعالم في دعوىٰ عدم دلالة كلام الشيخ علىٰ حجّية الأخبار المجرّدة عن القرينة.

أنّ الأصحاب قد اختلفوا في الاستدلال بهذه الأخبار، كل واحد استدل ببعض هذه الأخبار، ولم يعهد من أحد تفسيق من عمل بها، فيكون هذا دليلاً علىٰ جواز العمل بها عندهم.

(ثم استدلّ ثالثاً) علىٰ حجّية أخبار الآحاد بأنّ الطائفة قد وضعت الكتب في علم الرجال الناقلين للأخبار، ثمّ حكموا بجواز العمل بأخبار بعض لعدالته أو وثاقته، وعدم الجواز بأخبار بعضهم الآخر لعدم وثاقته أو لثبوت فسقه، فهذا الجرح والتعديل يكون أقوىٰ دليل علىٰ حجّية أخبار الآحاد، وإلّا يكون وضع علم الرجال لغواً.

(ثمّ إنّ من العجب أنّ غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم في دعوىٰ عدم دلالة كلام الشيخ‌ؒ علىٰ حجّية الأخبار المجرّدة عن القرينة).

وقد تقدم من الشيخ الطوسي‌ؒ أنّه صرّح بحجّية أخبار الآحاد المجرّدة عن القرائن، فيكون من العجب دعوىٰ توافق الشيخ الطوسي مع السيد القائل بعدم حجّية الأخبار المجرّدة عن القرائن، فكيف ادّعىٰ غير واحد من المتأخرين ـ تبعاً لصاحب المعالم ـ عدم دلالة كلام الشيخ الطوسي‌ؒ علىٰ حجّية الأخبار المجرّدة عن القرائن، مع أنّ مواضع من

قال في المعالم، علىٰ ما حكي عنه:

«والإنصاف أنّه لم يتّضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم للسيّد، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم واستفادة الأحكام منه، وكانت القرائنُ المعاضدة لها متيسّرةً، كما أشار إليه السيد، ولم يعلم أنّهُم اعتمدوا علىٰ الخبر المجرّد ليظهر مخالفتهُم لرأيه فيه. وتفطن المحقّقُ من كلام الشيخ لما قلناه، قال في المعارج: «ذهب شيخنا أبو جعفر إلىٰ العمل بخبر الواحد العدل من رواة أصحابنا، لكنّ لفظه وإن كان مطلقاً، فعند التحقيق يتبيّن أنّه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمّة ودوّنها الأصحاب، لا أنّ كل خبر يرويه عدل إماميّ يجب العمل به، هذا هو الذي تبيّنَ لي من كلامه، ويدّعىٰ إجماعُ الأصحاب علىٰ العمل، بهذه الأخبار، حتىٰ لو رواها غير الإماميّ وكان الخبر سليماً عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب، عمل به» انتهىٰ.

كلامه تدل بالصراحة علىٰ حجّية الأخبار المجرّدة عن القرائن؟!

(قال في المعالم علىٰ ما حكي عنه: والإنصاف أنّه لم يتّضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم للسيد).

والإنصاف أنّه لم يظهر من الشيخ وأمثاله أن يكونوا مخالفين للسيد القائل بعدم حجّية أخبار الآحاد المجرّدة عن القرائن، لأنها كانت ميسّرة في زمان السيد لقرب عهده بزمان المعصوم وإمكان استفادة الأحكام عنه.

(كما أشار إليه) أي: تيسّر القرينة، السيد، حيث قال: إنّ أكثر أخبارنا مقطوع الصحة، أمّا بالتواتر، وإمّا بقرينة دلّت علىٰ صحتها.

ثمّ قال صاحب المعالم: (ولم يعلم أنّهم اعتمدوا علىٰ الخبر المجرّد) ولم يعلم من الشيخ الطوسي ومن تبعه أنّهم عملوا بالخبر المجرّد عن القرينة حتىٰ يقال أنّهم كانوا مخالفين للسيد في مسألة خبر الواحد، حيث يقول بعدم الحجّية ما لم يكن مقروناً بالقرينة، ويقول الشيخ بالحجّية وإن لم يكن محفوفاً بالقرينة.

ثمّ قال صاحب المعالم: (وتفطّن المحقّق من كلام الشيخ لما قلناه) أي: فهم المحقّق من كلام الشيخ ما قلناه، من أنّه يقول بحجّية الأخبار لاقترانها بالقرائن، ولم يقل بحجّية

قال بعد نقل هذا عن المحقّق: «وما فهمه المحقّقُ من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، لا ما نسبه العلّامة إليه»، انتهىٰ كلام صاحب المعالم.

وأنت خبيرٌ بأنّ ما ذكره في وجه الجمع من تيسّر القرائن، وعدم اعتمادهم علىٰ الخبر المجرّد، قد صرّح الشيخ في عبارته المتقدّمة ببداهة بطلانه، حيث قال: «إنّ دعوىٰ القرائن في

ما يكون مجرّداً عن القرينة، حيث قال المحقّق في المعارج ما حاصله:

من أنّ كلام الشيخ، وإن كان مطلقاً، ولم يقيّد الخبر بالاحتفاف بالقرينة، إلّا أنّ مقتضىٰ التحقيق أنّه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل يعمل بالأخبار التي نقلت عن الأئمة، ودوّنها الأصحاب في الأُصول لاحتفافها بالقرائن.

فالحاصل أنّه لا يجب العمل بكل خبر يرويه عدل إمامي ما لم يكن محفوفاً بالقرينة.

(قال بعد نقل هذا عن المحقّق: «وما فهمه المحقّق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه ...الخ» وأنت خبير بأنّ ما ذكره في وجه الجمع من تيسّر القرائن، وعدم اعتمادهم علىٰ الخبر المجرّد، قد صرّح الشيخ في العبارة المتقدّمة ببداهة بطلانه).

قال صاحب المعالم بعد نقل كلام المحقّق: وما فهمه المحقّق من كلام الشيخ هو الصحيح، لا ما نسبه العلّامة إلىٰ الشيخ من أنّه يقول بحجّية خبر الواحد وإن لم يكن محفوفاً بالقرينة.

ولكن قول صاحب المعالم بأنّ ما فهمه المحقّق من كلام الشيخ، من أنّه يقول بحجّية خبر الواحد المحفوف بالقرينة، لايرجع إلىٰ محصّل صحيح، إذ ليس في كلام المحقّق ما يوهم ذلك إلاّ قوله: **(لكن لفظه وإن كان مطلقاً، وعند التحقيق يتبيّن أنّه لا يعمل بالخبر مطلقاً)**.

ولا دلالة في هذه العبارة علىٰ ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقّق، بل يكون غرض المحقّق من هذا الكلام أنّ الشيخ لا يعمل بكل خبر يرويه عدل إمامي، بل بهذه الأخبار التي يتداولها الأصحاب وعملوا بها، فيكون المناط في حجّيتها عند الشيخ هو عمل الأصحاب بها، كما تقدّم منه مراراً، لا أنّ المناط في حجّيتها كونها محفوفة بالقرائن، كما توهّمه صاحب المعالم من كلام المحقّق.

ثمّ ما ذكره صاحب المعالم ـ في وجه الجمع بين كلام الشيخ القائل بحجّية خبر

جميع ذلك، دعوىٰ مُحالة، فإنّ المدّعي لها معوّلٌ علىٰ ما يَعلَمُ ضرورةً خلافه، ويعلم من نفسه ضدّه ونقيضه» والظاهر، بل المعلوم، أنّه‏ لم يكن عنده كتاب العدّة.

وقال المحدّث الاسترآباديّ في محكيّ الفوائد المدنيّة:

«إنّ الشيخ‏ لا يجيز العمل إلّا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم، وذلك هو مراد المرتضىٰ‏، فصارت المناقشة لفظيّة، لا كما توهّمه العلّامة ومن تبعه» انتهىٰ كلامه.

وقال بعضُ من تأخّر عنه من الأخباريين في رسالته، بعد ما استحسن ما ذكره صاحبُ

الواحد، وكلام السيد‏ القائل بعدم حجّيته، من أنّ عمل الشيخ‏ وأتباعه بهذه الأخبار كان من جهة احتفافها بالقرائن لتيسرها ـ باطل جزماً.

ويدل علىٰ بطلان وجه الجمع المذكور تصريحُ الشيخ‏ (في عبارته المتقدّمة ببداهة بطلانه حيث قال: إنّ دعوىٰ القرائن في جميع ذلك دعوىٰ محالة) والظاهر أنّه لم يكن كتاب العدّة موجوداً عند صاحب المعالم‏، وإلّا لم يحكم علىٰ خلاف تصريح الشيخ‏.

ومن هنا ظهر فساد ما نسبه المحدِّث الاسترآبادي إلىٰ الشيخ‏ حيث (وقال المحدّث الاسترآبادي في محكي الفوائد المدينة: «إنّ الشيخ‏ لا يجيز العمل إلّا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم‏، وذلك هو مراد المرتضىٰ‏، فصارت المناقشة لفظيّة، لا كما توهّمه العلّامة ومن تبعه»).

فما نسبه المحدِّث إلىٰ الشيخ‏ من أنّه لا يجيز العمل إلّا بما هو المقطوع صدوره عن الأئمة‏ مخالف لصريح كلام الشيخ القائل بحجّية خبر الواحد وإن لم يكن محفوفاً بما دلّ علىٰ صدقه وصدوره عنهم‏، فيكون ما نسبه المحدّث إلىٰ الشيخ‏ باطلاً.

ويتفرّع علىٰ بطلانه بطلان ما ذكره من أنّ النزاع بين الشيخ والسيد لفظي، إذ مراد السيّد هو عدم جواز العمل بالخبر المجرّد عن القرينة، ومراد الشيخ‏ هو جواز العمل بالخبرالمقطوع صدوره.

وتقدّم من الشيخ‏ أنّ مراده ليس جواز العمل بالخبر المقطوع صدوره، بل مراده هو جواز العمل بكل خبر عمل به الأصحاب، وإن لم يكن صدوره معلوماً عنهم‏، فالحق أنّ النزاع بينه وبين السيّد‏ معنوي، كما أفاده العلّامة‏.

وبالجملة، فما ذكره المحدّث الاسترآبادي لا يرجع إلىٰ محصّل صحيح، وكذلك ما

المعالم: «ولقد أحسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيّدﷺ من كلام المحقّقﷺ كما هو حقّه.

والذي يظهر منه أنّه لم يرَ عدّة الأُصول للشيخ، وإنّما فهم ذلك ممّا نقله المحقّقﷺ، ولو رآها لصدع بالحقّ أكثر من هذا. وكم له من تحقيق أبان به من غفلات المتأخّرين، كوالده وغيره، وفيما ذكره كفايةٌ لمن طلب الحقّ وعرفه، وقد تقدّم كلامُ الشيخ، وهو صريحٌ فيما فهمه المحقّقﷺ، وموافق لما يقوله السيّدﷺ، فليراجع.

والذي أوقع العلّامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخُ في العدّة: «من أنّه يجوز العمل بخبر العدل الإمامي» ولم يتأمّل بقيّة الكلام، كما تأمّله المحقّق، ليعلم أنّه إنّما يُجوّزُ العملَ بهذه الأخبار التي روتها الأصحابُ واجتمعوا علىٰ جواز العمل بها. وذلك ممّا يوجب العلم

أفاده بعض المتأخرين، وهو السيّد الصدرﷺ حيث قال: (في رسالته) شرح الوافية (بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم: ولقد أحسن النظر، وفهم طريقة الشيخ والسيّدﷺ من كلام المحقّقﷺ كما هو حقّه).

قال السيد الصدرﷺ بعد مدحه وتحسينه لصاحب المعالم في حسن النظر وجودة الفهم، وقد بالغ في مدحه، حيث قال: إنّه لم يرَ كتاب عدّة الأُصول، ولو رآها لقضىٰ بالحق أكثر ممّا حكم به. إلىٰ أن قال:

(وكم له من تحقيق أبان به) أي: أظهر به من غفلات المتأخرين، كما أنّ لوالده، أي: الشهيد الثانيﷺ تحقيقات كاشفة عن غفلات المتأخرين.

(وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق) أي: فيما ذكره صاحب المعالم من وجه الجمع بين كلامي الشيخ والسيّدﷺ، حيث حكم بتوافقهما حقيقة كفاية لطالب الحق.

ثمّ قال السيد الصدر: قد تقدّم في كتابي أنّ كلام الشيخﷺ صريح فيما فهمه المحقّق من حجّية الخبر المقرون بالقرينة.

ثمّ بيّن وجه توهّم العلّامة فقال: (والذي أوقع العلّامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخﷺ في العدّة: من أنّه يجوز العمل بخبر العدل الإمامي) فتوهّم العلّامةﷺ من هذا الكلام أنّ الشيخﷺ يقول بجواز العمل بكل خبر يرويه العدل الإمامي، وإن لم يكن محفوفاً بالقرينة، فيكون النزاع بينه وبين السيّد معنوياً.

(ولم يتأمّل بقيّة الكلام كما تأمّله المحقّق، ليعلم أنّه إنّما يُجوّز العمل بهذه الأخبار التي

بصحّتها، لا أنّ كلّ خبر يرويه عدل إمامي يجب العملُ به، وإلّا فكيف يظنّ بأكابر الفرقة الناجية وأصحاب الأئمّة صلوات الله عليهم، مع قدرتهم علىٰ أخذ أُصول الدين وفروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين، أنّ يعوّلوا فيها علىٰ أخبار الآحاد المجرّدة، مع أنّ مذهب العلّامة وغيره أنّه لابدّ في أُصول الدين من الدليل القطعي وأنّ المقلّد في ذلك خارجٌ عن ربقة الاسلام؟! وللعلّامة وغيره كثيرٌ من هذه الغفلات لأُلفة أذهانهم بأُصول العامّة.

روتها الأصحاب، واجتمعوا علىٰ جواز العمل بها، وذلك ممّا يوجب العلم بصحّتها).

إنّ سبب وقوع العلّامة في الوهم المذكور هو أنّه لم يتأمّل كلام الشيخ رحمه الله حقّ التأمّل حتىٰ يعلم أنّه يكون ممّن يرىٰ جواز العمل بالأخبار المدوّنة في كتب الأصحاب مع اجتماعهم بالعمل عليها.

ومن المعلوم أنّ ذلك ممّا يوجب العلم بصحتها، أي: تدوينهم إيّاها، واجتماعهم علىٰ العمل بها يكون من القرائن العامة الموجبة للقطع بصحتها، فيكون حكم الشيخ رحمه الله بجواز العمل بها لكونها محفوفة بالقرينة، لا مطلقاً، كما توهّمه العلّامة.

ولا يخفىٰ ما في هذا الكلام؛ لأنّ إجماع الفرقة علىٰ العمل بهذه الأخبار وإن كان من القرائن العامة إلّا أنّ المقصود من القرينة عند السيّد ليس احتفافها بالقرينة العامة، بل مراد السيّد هو اشتراط احتفافها بالقرينة الخاصة، وهذه الأخبار ليست مقرونة بالقرائن الخاصة، بل بالقرائن العامة.

فلا تكون حجّة عند السيّد، مع أنّها حجّة عند الشيخ رحمه الله، فيرجع النزاع بينهما إلىٰ النزاع المعنوي، كما فهمه العلّامة، لا إلىٰ النزاع اللفظي كما توهّمه صاحب المعالم.

فنرجع إلىٰ كلام السيّد الصدر حيث قال: (**لا أنّ كل خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به**) ليس مراد الشيخ رحمه الله هو جواز العمل أو وجوب العمل بكل خبر يرويه عدل إمامي، وإن لم يكن محفوفاً بالقرينة.

(**وإلّا فكيف يظن بأكابر الفرقة الناجية**) إذ لو لم تكن هذه الأخبار معلومة الصحة عند الفرقة الناجية وأصحاب الأئمة عليهم السلام لم يعوّلوا عليها، ولَمَا أخذوا بها مع تمكّنهم من تحصيل العلم في الأُصول والفروع.

(**مع أنّ مذهب العلّامة وغيره**) ممّن يقول بحجّية خبر الواحد هو وجوب تحصيل

ومن تتبّع كتب القدماء وعرف أحوالهم، قطع بأنّ الأخباريّين من أصحابنا لم يكـونوا يعوّلون في عقائدهم إلّا علىٰ الأخبار المتواترة أو الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم، وأمّا خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والإفتاء، والله الهادي» إنتهىٰ كلامه.

أقول: أمّا دعوىٰ دلالة كلام الشيخ في العدّة علىٰ عمله بالأخبار المحـفوفة بـالقرائـن العلميّة دون المجرّدة عنها، وأنّه ليس مخالفاً للسيّد، فهو كمصادمة الضرورة، فـإنّ في العبارة المتقدّمة من العدّة وغيرها ممّا لم نذكرها، مواضع تدلّ علىٰ مخالفة السيّد.

نعم، يوافقه في العمل بهذه الأخبار المدوّنة، إلّا أنّ السيّد يدّعي تواترها له واحتفافها

الاعتقاد في اُصول الدين بالعلم واليقين، وأنّ المقلّد في اُصول الديـن خـارج عـن ربـقة الإسلام.

إلىٰ أن قال: (ومن تتبع كتب القدماء وعرف أحوالهم، قطع بأنّ الأخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعوّلون في عقائدهم إلّا علىٰ الأخبار المتواترة أو الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم).

والحاصل من كلام السيّد الصدر هـو أنّ الأخـباريين عـملوا بـهذه الأخـبار لاحـتفافها بالقرائن (انتهىٰ كلامه).

(أقول: أما دعوىٰ دلالة كلام الشيخ في العدّة علىٰ عمله بالأخبار المحفوفة بالقرائن العلميّة دون المجرّدة عنها، وأنّه ليس مخالفاً للسيّد فهو كمصادمة الضرورة).

المصنّف يعترض علىٰ كلام السيّد الصدر من جهات:

منها: ما أشار إليه بقوله: وأما دعوىٰ دلالة كلام الشيخ، وحاصله: إنّ كلام الشيخ في العدّة لا يدل علىٰ عمله بالأخبار المقرونة بالقرائن فقط، بل يدل علىٰ خـلاف مـا ادّعـاه السيّد.

فما ذكره السيّد الصدر من أنّ الشيخ ليس مخالفاً للسيّد المرتضىٰ، لأنّه لا يجيز العمل بهذه الأخبار إلّا بعد اقترانها بالقرائن العلمية، كما هو قول السيّد، لا يرجـع إلىٰ محصّل صحيح، إذ في مواضع من العدّة ما يدل علىٰ مخالفته للسيّد.

نعم، كان الشيخ موافقاً للسيّد في العمل بهذه الأخبار المدوّنة، إلّا أنّ المـناط فـي العمل بها عندهما لم يكن واحداً؛ وذلك لأنّ مناط جواز العمل بـها عـند السيّد هـو

بالقرينة المفيدة للعلم، كما صرّح به في محكي كلامه. في جواب المسائل التبانيّات، من:

«إنّ أكثر أخبارنا المرويّة في كتبنا معلومة، مقطوعٌ علىٰ صحّتها، إمّا بالتواتر أو بأمارة وعلامة تدلّ علىٰ صحّتها وصدق رواتها، فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع، وإن وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الآحاد» انتهىٰ.

والشيخ يأبىٰ عن احتفافها بها، كما عرفت من كلامه السابق في جواب ما أورده علىٰ نفسه، بقوله: «فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجرّدها، بل إنّما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلّتهم علىٰ صحّتها» إلىٰ آخر ما ذكره.

ومجرّد عمل السيّد والشيخ بخبر خاصّ ـ لدعوىٰ الأوّل تواتره، والثاني كون الخبر الواحد حجّة ـ لا يلزم منه توافقهما في مسألة حجّية خبر الواحد، فإنّ الخلاف فيها يُثمِر في خبر يدّعي السيّد تواتره ولا يراه الشيخُ جامعاً لشرائط الخبر المعتبر، وفي خبر يراه الشيخُ جامعاً ولم يحصل تواتره للسيّد،إذ ليس جميعُ ما دوّن في الكتب متواتراً عند السيّد، ولا جامعاً لشرائط الحجّيّة عند الشيخ.

ثمّ إنّ إجماع الأصحاب الذي ادّعاه الشيخ علىٰ العمل بهذه الأخبار لا يصير قرينةً لصحّتها بحيث تفيد العلمَ، حتىٰ يكون حصول الإجماع للشيخ قرينة عامّة لجميع هذه الأخبار.

تواترها أو احتفافها بالقرائن، والشيخ يمنع عن احتفافها بها.

بل المناط في العمل بها عنده هو إجماع الفرقة، كما تقدم منه في جواب ما أورده علىٰ نفسه بقوله: (فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجرّدها) حيث أجاب: بأنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد اقترانها بالقرائن.

فالحاصل أنّ مجرّد عمل الشيخ والسيدﷺ بخبر خاص مع اختلافهما في الملاك لم يكن دليلاً علىٰ توافقهما في مسألة خبر الواحد.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: (ثمّ إنّ إجماع الأصحاب الذي ادّعاه الشيخﷺ علىٰ العمل بهذه الأخبار لا يصير قرينة لصحتها).

ومن الجهات التي أورد فيها المصنّفﷺ علىٰ كلام السيد الصدرﷺ هو ما أشار إليه

كيف، وقد عرفت إنكاره للقرائن حتىٰ لنفس المجمعين؟! ولو فرض كون الإجماع علىٰ العمل قرينة، لكنّه غير حاصل في كلّ خبر، بحيث يعلم أو يظنّ أنّ هذا الخبر بالخصوص، وكذا ذاك وذاك ممّا اجمع علىٰ العمل به، كما لا يخفىٰ.

بل المراد الإجماع علىٰ الرجوع إليها، والعمل بها بعد حصول الوثوق من الراوي أو

بقوله، حيث قال: إنّ إجماع الأصحاب لا يصير قرينة علىٰ صحة هذه الأخبار بحيث تفيد العلم بصدورها، حتىٰ يكون قول الشيخ‌ﷺ موافقاً لقول السيد‌ﷺ.

ولعلّ السيد الصدر لما رأى أنّ الشيخ والسيد قد عملا بهذه الأخبار المدوّنة، فتوهّم بأنّهما عملا بها لأجل اقترانها بالقرائن العلمية، ولم يتفطّن لاختلاف مناط العمل عندهما، حيث يكون المناط عند الشيخ‌ﷺ هو إجماع الفرقة علىٰ العمل بها، والسيد‌ﷺ يدّعي احتفاف كل خبر بقرينة خاصة.

وبالجملة، إنّ الشيخ‌ﷺ قد استدل بالإجماع العملي علىٰ جواز العمل بالخبر المجرّد عن القرينة، ولم يدّعِ العلم بصحة هذه الأخبار بالإجماع المذكور، والسيد يدّعي القطع بصحتها بالقرائن الخاصة، فلا يمكن حصول التوافق بينهما أصلاً.

(**كيف، وقد عرفت إنكاره للقرائن حتىٰ لنفس المجمعين؟!**) أي: إنّ الإجماع لم يكن قرينة علىٰ صحة هذه الأخبار، كيف يكون قرينة وقد عرفت انكار الشيخ‌ﷺ وجود القرائن؟! حيث قال في كلامه السابق: ونحن نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد احتفافها بالقرائن، فليس عمل المجمعين بهذه الأخبار لاحتفافها بالقرائن، حتىٰ يكون إجماعهم علىٰ العمل بها قرينة عامة موجبة للعلم بصدورها.

وعلىٰ (**فرض كون الإجماع علىٰ العمل قرينة**) علىٰ حجّية الخبر، وكونه صادراً عن المعصوم‌ﷺ (**لكنه**) أي: الإجماع العملي (**غير حاصل في كل خبر**) بل: إنّما هو في بعض الأخبار فلا ينفع، إذ المقصود هو جواز العمل بجميع هذه الأخبار المدوّنة لا ببعض دون بعض.

قوله: (**بل المراد الإجماع علىٰ الرجوع إليها**) دفع لما يتوهّم من أنّه إذا لم يتحقق الإجماع العملي من الفرقة المحقّة علىٰ هذه الأخبار، فكيف ادّعىٰ الشيخ‌ﷺ إجماعهم علىٰ العمل بها؟

من القرائن، ولذا استثنىٰ القميّون كثيراً من رجال نوادر الحكمة، مع كـونه مـن الكـتب المشهورة المجمع علىٰ الرجوع إليها، واستثنىٰ ابن الوليد من روايات العبيدي ما يرويها عن يونس، مع كونها في الكتب المشهورة.

والحاصلُ: إنّ معنىٰ الإجماع علىٰ العمل بها عدمُ ردّها من جهة كونها أخبار آحـاد، لا الإجماع [علىٰ العمل] بكلّ خبر خبر منها.

ثمّ إنّ ما ذكره ـ من تمكّن أصحاب الأئمّةعليهم السلام من أخذ الأُصول والفروع بطريق اليقين ـ دعوىً ممنوعةٌ واضحة المنع، وأقلُّ ما يشهد عليها ما علم بالعين والأثـر مـن اخـتلاف

فدفع هذا التوهّم بما حاصله: إنّ المراد هو الإجماع علىٰ الرجوع إلىٰ هـذه الأخـبار، والعمل بها بعد حصول الوثوق بصدقها. وحينئذ لا مانع من العمل بها مـن حـيث كـونها أخبار آحاد مجرّدة عن القرائن.

غاية الأمر يُعتبر في العمل بها الوثوق بصدقها من جهة الراوي، أو من القرائن الخارجية.

(ولذا استثنىٰ القميّون كثيراً من رجال نوادر الحكمة).

أي: ولأجل أنّ المراد من الإجماع هو الإجماع علىٰ الرجوع إلىٰ هـذه الأخـبار لعـدم كونها أخباراً مجرّدة عن القرائن، مانعاً عن الرجوع إليها لا العمل بكل خبر خبر، إنّ القميّين قد استثنوا كثيراً من رجال نوادر الحكمة، فلم يـعملوا بأخـبارهم مـع كـون كـتاب نـوادر الحكمة من الكتب المشهورة يجوز الرجوع إليه بالإجماع.

(واستثنىٰ ابن الوليد من روايات العبيدي ما يرويها عن يونس)، أي: لم يعمل بروايات العبيدي، مع أنّ ما يرويه العبيدي عن يونس يكون في الكتب المشهورة، فيكون المراد من إجماع العمل بها هو الإجماع علىٰ الرجوع إليها وعدم ردّها لا الإجماع علىٰ العمل بكل خبر منها.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: (ثمّ إنّ ما ذكره ـ من تمكّن أصحاب الأئمةعليهم السلام من أخذ الأُصول والفروع بطريق اليقين ـ دعوىً ممنوعة، واضحة المنع).

وأقل ما يدل علىٰ ممنوعية هذه الدعوىٰ ما علم بـالعين والأثـر مـن اخـتلاف أصحاب الأئمةعليهم السلام، إذ لو كانت الأخبار عندهم معلومة الصحة، وكانت طريقتهم العمل بها بـعد حصول العلم بصحتها لهم لم يقع الخلاف بينهم.

أصحابهم صلوات الله عليهم في الأُصول والفروع، ولذا شكىٰ غيرُ واحد من أصحاب الأئمةعليهم السلام إليهم اختلافَ أصحابهم، فأجابوهم تارة: بأنّهمعليهم السلام قد ألقوا الاختلاف بينهم حَقناً لدمائهم، كما في رواية حريز[١]، وزرارة[٢] وأبي أيّوب الخزاز[٣].

وأُخرىٰ: أجابوهم بأنّ ذلك من جهة الكذّابين، كما في رواية فيض بن المختار، قال: قلت لأبي عبد اللهعليه السلام: جعلني الله فداك، ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم؟ قال: (وأيّ الاختلاف يا فيض؟) قلت له: إنّي أجلس في حلقهم بالكوفة وأكاد أشكّ في اختلافهم في حديثهم، حتّىٰ أرجع إلىٰ المفضّل بن عمر، فيوقفني من ذلك علىٰ ما تستريح به نفسي، فقالعليه السلام: (أجل، كما ذكرت يا فيض، إنّ الناس قد أُولعوا بالكذب علينا كأنّ الله افترض عليهم ولا يريدُ منهُم غيره، إنّي أُحدث أحدهم بحديث، فلا يخرج من عندي حتىٰ يتأوّله علىٰ غير تأويله؛ وذلك لأنّهم لا يطلبون بحديثنا وبحبّنا ما عند الله تعالىٰ، وكلّ يحبّ أن يُدعىٰ رأساً)[٤].

وقريبٌ منها رواية داود بن سرحان[٥]، واستثناء القمّيّين كثيراً من رجال نوادر الحكمة

فوقوع الاختلاف دليل علىٰ عدم علمهم بصدور هذه الأخبار؛ لأنّ الحكم الواقعي لكل واقعة وموضوع واحد لا يتعدّد، ولا يختلف.

(ولذا شكىٰ غير واحد من أصحاب الأئمةعليهم السلام إليهم اختلاف أصحابه).

ولأجل اختلاف أصحاب الأئمة في الأُمور الدينية الناشئ من الاختلاف في الأخبار قد شكىٰ غير واحد من الأصحاب إلىٰ الأئمةعليهم السلام اختلاف الأصحاب (فأجابوهم تارة: بأنّهمعليهم السلام قد ألقوا الاختلاف بينهم) حفظاً لدمائهم.

(وأُخرىٰ: أجابوهم) بأنّ الاختلاف يكون من جهة الكذابين والجعّالين.

وكيف كان، فالاختلاف في هذه الأخبار يكون أقوىٰ شاهد علىٰ عدم صحة جميعها وعدم كونها مقطوعة الصدور.

---

(١) علل الشرائع ٢: ١٤/٩٧.

(٢) علل الشرائع ٢: ١٦/٩٨.

(٣) علل الشرائع ٢: ١٥/٩٨.

(٤) رجال الكشي ١: ٢١٦/٣٤٧، باختلاف يسير.

(٥) رجال الكشي ١: ٢٨٧/٣٩٩.

معروف[١]، وقصّة ابن أبي العوجاء، أنّه قال عند قتله: «قد دسستُ في كتبكم أربعة آلاف حديث»[٢] مذكورةٌ في الرجال.

وكذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن[٣]، من أنّه أخذ أحاديث كثيرة من أصحاب الصادقين‌عليهما‌السلام، ثمّ عرضها علىٰ أبي الحسن الرضاعليه‌السلام، فانكر منها أحاديث كثيرة، إلىٰ غير ذلك ممّا يشهد بخلاف ما ذكره.

وأمّا ما ذكره ـ من عدم عمل الأخباريّين في عقائدهم إلّا علىٰ الأخبار المتواترة والآحاد العلميّة ـ ففيه:

إنّ الأظهر في مذهب الأخباريين ما ذكره العلّامة من أنّ الأخباريّين لم يعوّلوا في أُصول الدين وفروعه إلّا علىٰ أخبار الآحاد، ولعلّهم المعنيّون ممّا ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلّدة، أنّهم إذا سئلوا عن التوحيد وصفات الأئمّة والنبوّة قالوا: روينا كذا، وأنّهم يروون في ذلك الأخبار.

وكيف كان، فدعوىٰ دلالة كلام الشيخ في العدّة علىٰ موافقة السيّد، في غاية الفساد، لكنّها غيرُ بعيدة ممّن يدّعي قطعيّة صدور أخبار الكتب الأربعة؛ لأنه إذا ادّعىٰ القطع لنفسه

فما ذكره السيّد الصدر‌رحمه‌الله، من كون هذه الأخبار مقطوعة الصدور لا يرجع إلىٰ محصّل.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: (وأمّا ما ذكره من عدم عمل الأخباريين في عقائدهم إلّا علىٰ الأخبار المتواترة).

وممّا يرد علىٰ السيد الصدر‌رحمه‌الله حيث قال: إنّ الأخباريين لم يعملوا في عقائدهم إلّا بالأخبار المتواترة، أو الآحاد العلمية (ففيه أنّ الأظهر في مذهب الأخباريين) ما ذكره العلّامة بأنّهم لم يعوّلوا في أُصول الدين وفروعه إلّا علىٰ الآحاد.

(وكيف كان، فدعوىٰ دلالة كلام الشيخ‌رحمه‌الله في العدّة علىٰ موافقة السيّد‌رحمه‌الله) في غاية الفساد، وقد ظهر فساده من كلام الشيخ المتقدّم، فلا يحتاج إلىٰ البيان ثانياً.

---

(١) رجال النجاشي: ٩٣٩/٣٤٨.

(٢) تاريخ الطبري ٤: ٥٠٨، عدّة الأُصول ١: ٤٠. الكامل ٦: ٧. البداية والنهاية ١٠: ١٢١. ميزان الاعتدال ٤: ٥١٧٢/٣٨٦. لسان الميزان ٤: ٥٢٩٠/٤٣١.

(٣) رجال الكشي ٢: ٤٠١/٤٨٩.

بصدور الأخبار التي أودعها الشيخ في كتابيه، فكيف يرضىٰ للشيخ ومن تقدّم عليه من المحدّثين أن يعملوا بالأخبار المجرّدة عن القرينة؟!

وأمّا صاحب المعالم‌ﷺ فعذرُه أنّه لم يحضره عدّة الشيخ حين كتابة هٰذا الموضع، كما حكي عن بعض حواشيه واعترف به هذا الرجل.

وأمّا المحقق‌ﷺ فليس في كلامه المتقدّم منع دلالة كلام الشيخ علىٰ حجّية خبر الواحد المجرّد مطلقاً، وإنّما منع من دلالته علىٰ الإيجاب الكلي، وهو أنّ كلّ خبر يرويه عدلٌ

(لكنّها غير بعيدة ممن يدّعي قطعيّة صدور أخبار الكتب الأربعة).

نعم، هذه الدعوىٰ، أي: دعوىٰ دلالة كلام الشيخ علىٰ موافقة السيّد‌ﷺ في كون هذه الأخبار مقطوعة الصدور بالتواتر أو بالقرائن، غير بعيدة ممن يقول بقطعية صدور أخبار الكتب الأربعة، كما يدّعي ذلك بعض الأخباريين، حيث ذهب إلىٰ قطعية صدور الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة، وهي الكافي والاستبصار والتهذيب ومن لا يحضره الفقيه.

فلابدّ له أن يقول بأنّ الشيخ‌ﷺ موافق للسيّد‌ﷺ في العمل بالخبر القطعي لأنّهما يعملان بالأخبار الموجودة في الكتب الأربعة، وهي قطعية الصدور، فهما متوافقان في العمل بالأخبار القطعية عند هذا البعض.

ومن المعلوم أنّ من يدّعي قطعية هذه الأخبار لا يرضىٰ أن يقول: بأنّ الشيخ‌ﷺ وغيره من أهل الحديث عملوا بهذه الأخبار مجرّدة عن القرائن.

إلّا أنّ كلام الشيخ‌ﷺ يدل بالصراحة علىٰ خلاف ما توهّمه بعض الأخباريين من كون هذه الأخبار مقطوعة الصدور بالتواتر أو القرينة، بل كلامه ينادي بأعلىٰ صوته علىٰ حجّية الخبر المجرّد عن القرينة.

(وأمّا صاحب المعالم) حيث ادّعىٰ موافقة الشيخ‌ﷺ مع السيّد‌ﷺ في العمل بهذه الأخبار لأجل كونها مقطوعة الصدور مع أنّ الشيخ‌ﷺ ليس ممّن يدّعي قطعية صدور هذه الأخبار (فعذره)، أي: صاحب المعالم، أنّه لم يرَ عدّة الشيخ‌ﷺ حين كتابة هذا الموضع.

(وأمّا المحقق‌ﷺ فليس في كلامه المتقدّم منع دلالة كلام الشيخ‌ﷺ علىٰ حجّية خبر الواحد المجرّد مطلقاً، وإنّما منع من دلالته علىٰ الايجاب الكلي).

أي: المستفاد من كلام المحقّق هو منعه دلالة كلام الشيخ‌ﷺ علىٰ حجّية خبر الواحد

إمامي يُعمَلُ به، وخصّ مدلوله بهذه الأخبار التي دوّنها الأصحابُ وجعله موافقاً لما اختاره في المعتبر من التفصيل في أخبار الآحاد المجرّدة بعد ذكر الأقوال فيها، وهو «أنّ ما قَبِلَهُ الأصحاب أو دلّت القرائن علىٰ صحّته عُمِلَ به، وما أعرض الأصحاب عنه أو شذّ يجبُ طرحهُ» انتهىٰ.

والإنصافُ أنّ ما فهمه العلّامة من إطلاق قول الشيخ بحجّيّة خبر العدل الإمامي أظهر ممّا فهمه المحقّق من التقييد؛ لأنّ الظاهر أنّ الشيخ إنّما يتمسّك بالإجماع علىٰ العمل بالروايات المدوّنة في كتب الأصحاب علىٰ حجّية مطلق خبر العدل الإمامي، بناءً منه علىٰ

المجرّد عن القرينة مطلقاً، أي: علىٰ نحو الإيجاب الكلّي.

بل يدل كلام الشيخ‌ﷺ عند المحقّق‌ﷺ علىٰ حجّية الأخبار التي دوّنها الأصحاب في كتبهم، فالمحقّق لم يجعل الشيخ‌ﷺ موافقاً للسيّد كما توهّمه صاحب المعالم وغيره، وإنّما جعله موافقاً لما اختاره هو في المعتبر، حيث قال فيه بحجّية كل خبر قَبِلَه الأصحاب، أو دلّت القرائن علىٰ صحته.

فمناط حجّية الخبر عند المحقّق هو قبول الأصحاب للخبر، أو كشف صحته بالقرينة، فقال: إنّ مناط حجّية الخبر عند الشيخ‌ﷺ ـ أيضاً ـ هو عمل الأصحاب بالخبر، وقبولهم له.

(والإنصاف أنّ ما فهمه العلّامة‌ﷺ من إطلاق قول الشيخ‌ﷺ بحجّية خبر العدل الإمامي أظهر ممّا فهمه المحقّق‌ﷺ من التقييد).

قال المصنّف‌ﷺ: إنّ ما فهمه العلّامة من إطلاق كلام الشيخ‌ﷺ من حجّية خبر الواحد مطلقاً يكون أَوْلىٰ وأظهر ممّا فهمه المحقّق‌ﷺ من تقييد حجّية خبر الواحد بعمل الأصحاب به وقبولهم له؛ وذلك لأن الظاهر من الشيخ‌ﷺ أنّه تمسّك لحجّية مطلق خبر العدل الإمامي بإجماع الفرقة.

قوله: (بناءً منه) دفع لما يتوهّم من أنّ الشيخ‌ﷺ قد استدل بإجماع الفرقة حيث قال: إنّ الفرقة مجتمعة علىٰ العمل بما دوّن في كتبهم المشهورة فقط، فيعلم من هذا الاستدلال أنّه لا يقول بحجّية مطلق خبر العدل الإمامي، كما فهمه العلّامة‌ﷺ، بل يقول بحجّية هذه الأخبار المدوّنة في الكتب المشهورة فقط، كما فهمه المحقّق‌ﷺ.

وأجاب عن هذا التوهّم بما حاصله: إنّ استدلال الشيخ‌ﷺ بإجماع الفرقة مبني علىٰ أنّ

أنّ الوجه في عملهم بها كونُها أخبار عدول، وكذا ما ادّعاه من الإجماع علىٰ العمل بروايات الطوائف الخاصّة من غير الإماميّة، وإلّا فلم يأخذه في عنوان مختاره، ولم يشترط كون الخبر ممّا رواه الأصحاب وعملوا به، فراجع كلام الشيخ وتأمّله، والله العالم، وهو الهادي إلىٰ الصواب.

ثمّ إنّه لا يبعدُ وقوعُ مثل هذا التدافع بين دعوىٰ السيّد ودعوىٰ الشيخ، مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد، فكم من مسألة فرعيّة وقع الاختلاف بينهما في دعوىٰ الإجماع فيها، مع أنّ المسألة الفرعيّة أوْلىٰ بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما؛ لأنّ المسائل الفرعيّة مُعنوَنة في الكتب مفتىً بها غالباً بالخصوص.

الوجه والملاك في عملهم بها كونها أخبار عدول، بل علىٰ كونها أخبار ثقات، فيكون مناط الحجّية عامّاً يشمل الأخبار الموجودة في الكتب المشهورة وغيرها، فيكون الحق مع العلّامة، فيما فهمه من كلام الشيخ، لا مع المحقّق، وذلك بتنقيح المناط كما لا يخفىٰ.

(وكذا ما ادّعاه من الإجماع علىٰ العمل بروايات الطوائف الخاصة) وكذا يدل علىٰ أنّ مراد الشيخ ليس حجّية الأخبار المدوّنة في الكتب الأربعة فقط، بل يكون مراده حجّية مطلق خبر الثقة فضلاً عن العادل هو ادعاء الإجماع علىٰ العمل بروايات الطوائف الخاصة، كبني فضّال وبني سماعة (من غير الإمامية)، فإنّ الشيخ قد استدل علىٰ حجّية مطلق خبر الثقة بإجماع الفرقة المحقّة.

(وإلّا فلم يأخذه في عنوان مختاره).

أي: ولو لم يكن مراده من الاستدلال بالإجماع هو الاستدلال علىٰ حجّية مطلق خبر العدل، أو الثقة، فلم يأخذ الشيخ الطوسي مطلق الخبر في عنوان مختاره، حيث قال بحجّية مطلق الخبر الذي يكون راويه ممّن لا يطعن في روايته، بل يقيّد حجّية الخبر بأن يشترط في حجّيته عمل الأصحاب، وكونه موجوداً في كتبهم المشهورة، فراجع العنوان وتأمّل فيه.

قوله: (ثمّ إنّه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع) دفع لما يمكن أن يقال من أنّ التدافع والمخالفة بين الشيخ والسيّد يكون في غاية البعد، إذ دعوىٰ الإجماع منهما في طرفي

نعم، قد يتفق دعوىٰ الإجماع بملاحظة قواعد الأصحاب، والمسائل الأُصوليّة لم تكن مُعنوَنة في كتبهم، إنّما المعلوم من حالهم أنّهم عملوا بأخبار وطرحوا أخباراً.

فلعلّ وجهَ عملهم بما عملوا كونهُ متواتراً أو محفوفاً عندهم بخلاف ما طرحوا، علىٰ ما يدّعيه السيّد، علىٰ ما صرّح به في كلامه المتقدّم من أنّ الأخبار المودعة في الكتب بطريق الآحاد متواترة أو محفوفة، ونصّ في مقام آخر علىٰ أنّ معظم الأحكام يعلم بالضرورة والأخبار المعلومة.

ويحتمل كونُ الفارق بين ما عملوا وما طرحوا، مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف فقدَ شرط العمل في أحدهما دون الآخر، علىٰ مايدّعيه الشيخ، علىٰ ما صرّح به في كلامه المتقدّم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن.

المسألة مع كونهما معاصرين خبيرين بأقوال الأُصحاب بعيدة جداً.

فأجاب المصنّف عن هذا الإشكال بما حاصله: إنّه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع، إذ قد وقع التدافع والاختلاف بينهما في بعض المسائل الفرعيه، مع أنّه لا ينبغي أن يقع الاختلاف بينهما فيها، لأنها مُعنوَنة في الكتب الفتوائية بحيث يطّلع عليها من يراجع هذه الكتب.

والمفروض أنّهما خبيران بمذهب الأُصحاب، ومع ذلك قد وقع الاختلاف بينهما في بعض المسائل الفرعية، فإذا كان حالهما في الفروع كذلك لايستبعد تدافعهما في المسائل الأُصولية التي لم تُعنوَن في كتب الأُصحاب بخصوصها في ذلك الزمان، إذ لم يذكروا في كتبهم أنّه يجوز العمل بخبر الواحد، أو لا يجوز العمل به (إنّما المعلوم من حالهم) هو الأمر المجمل، وأنّهم كانوا عاملين بطائفة من الأُخبار، وتاركين طائفة منها.

فيحتمل أن يكون وجه عملهم تواتر ما عملوا به، أو احتفافه بالقرينة كما توهّمه السيّد حيث يدّعي أنّ مناط عمل الأصحاب بهذه الأُخبار هو التواتر، أو الاحتفاف بالقرينة، ولهذا أخذوا بالبعض وطرحوا البعض.

كما يحتمل الفارق بين ما عملوا أو ماطرحوا، مع اشتراكهما في عدم التواتر وعدم الاقتران بالقرينة، هو كون الراوي عادلاً ضابطاً أو ثقة كذلك، فلذا عملوا بالبعض، وطرحوا البعض كما يدّعيه الشيخ (علىٰ ما صرّح به في كلامه المتقدّم من الجواب عن احتمال كون

نعم، لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريحُ السيّد بأنّهم شدّدوا الإنكار علىٰ العامل بخبر الواحد.

ولعلّ الوجه فيه: ما أشار إليه الشيخ في كلامه المتقدّم بقوله: «إنّهم منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روىٰ أصحابنا خلافها».

واستبعد هذا صاحبُ المعالم في حاشية منه علىٰ هامش المعالم، بعد ما حكاه عن الشيخ:

عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن) فأجاب عنه بأنّا نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها الآحاد اقترانها بالقرينة.

(نعم، لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيّد﵀ بأنهم شدّدوا الإنكار علىٰ العامل بخبر الواحد).

أي: إنّ ما ذكرناه من الوجه، حيث قلنا: إنّ المعلوم من حال الأصحاب هو الأمر المجمل من حيث وجه العمل فيحتمل أن يكون الوجه هو التواتر أو الاقتران بالقرينة، أو كون الراوي ضابطاً عادلا أو ثقة منافٍ لتصريح السيّد بأنّ الأصحاب شدّدوا الإنكار علىٰ العامل بخبر الواحد.

فمذهب السيّد﵁ مستند إلىٰ أمر مبيّن، وهو تصريحات الأصحاب علىٰ عدم حجّية خبر الواحد لا إلىٰ أمر مجمل، فحينئذ يكون الحق مع السيد﵁.

ثمّ أشار المصنّف﵀ إلىٰ ردّ هذا بقوله: **(ولعلّ الوجه فيه)**.

أي: ولعلّ الوجه في تشديد إنكار الأصحاب العمل بخبر الواحد هو ما أشار إليه الشيخ﵁ في كلامه المتقدّم، حيث قال: إنّ الأصحاب منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى أصحابنا خلافه، فيكون منع الأصحاب عن العمل بخبر الواحد مختصّاً بخبر الواحد الذي رواه المخالفون، مع وجود خبر الواحد الذي رواه الأصحاب علىٰ خلافه، فلا يكون دليلاً علىٰ عدم حجّية خبر الواحد مطلقاً كما هو محل الكلام.

(واستبعد هذا صاحب المعالم).

استبعد صاحب المعالم﵁ ما أشار إليه الشيخ﵁ من كون مراد الأصحاب من المنع عن العمل بخبر الواحد هو المنع عن أخبار المخالفين لا مطلق الأخبار، فاستبعده صاحب المعالم **(بعد ما حكاه عن الشيخ﵁: بأنّ الاعتراف بإنكار عمل الإمامية بأخبار الآحاد لا**

«بأنّ الاعتراف بإنكار عمل الإماميّة بأخبار الآحاد لا يعقل صرفُه إلىٰ روايات مخالفيهم، لأنّ اشتراط العدالة عندهم، وانتفاءها في غيرهم، كافٍ في الإضراب عنها، فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه» انتهىٰ.

وفيه: أنّه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب للتجنّن به في مقام لا يمكن التصريحُ بفسق الراوي، فاحتالوا في ذلك بأنّا لا نعمل إلّا بما حصل لنا القطعُ بصدقه بالتواتر أو بالقرائن، ولا دليل عندنا علىٰ العمل بالخبر الظنّي وإن كان راويه غير مطعون، وفي عبارة الشيخ المتقدّمة إشارةٌ إلىٰ ذلك، حيث خصّ إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرّد بصورة المناظرة مع خصومهم.

يعقل صرفه إلىٰ روايات مخالفيهم).

وحاصل ما أفاده صاحب المعالم في وجه الاستبعاد هو أنّ الشيخ‌ﷺ قد اعترف بإنكار الإمامية العمل بأخبار الآحاد، فيمكن أن يكون مرادهم من المنع هو المنع عن العمل بأخبار الآحاد مطلقاً.

فلا وجه ـ حينئذٍ ـ لحمل هذا المنع علىٰ المنع عن العمل بأخبار المخالفين فقط، بل لا نحتاج إلىٰ المبالغة في منع العمل بأخبار المخالفين، (لأن اشتراط العدالة عندهم وانتفائها في غيرهم كافٍ في الاضراب عنها). إنّ الإمامية يشترطون عدالة الراوي في حجّية الخبر، وبهذا الاشتراط يخرج خبر المخالفين لانتفاء العدالة عنهم.

وهذا يكفي في الإعراض عن أخبارهم، فلا يحتاج المنع عن أخبارهم إلىٰ التورية بعنوان المنع عن العمل بالخبر مطلقاً.

(وفيه: أنّه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب للتجنّن به في مقام لا يمكن التصريح بفسق الراوي، فاحتالوا في ذلك بأنّا لا نعمل إلّا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن).

ويرد في هذا الاستبعاد من صاحب المعالم ما حاصله: من أنّه لا استبعاد فيما ذكره الشيخ‌ﷺ من منعه عن العمل بأخبار المخالفين، وحمله إنكار الإمامية العمل بأخبار الآحاد علىٰ أخبار المخالفين، وذلك أنّه يمكن إظهار الإمامية بهذا المذهب، أي: بعدم حجّية خبر الواحد، والتزامهم به في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي المخالف.

فاحتالوا في ردّ المخالفين بالقول بأنّا لا نعمل بخبر الواحد مع أنّهم في نفس الوقت

والحاصلُ أنّ الإجماعَ الذي ادّعاه السيّدﷺ قولي، وما ادّعاه الشيخﷺ إجماع عمليّ، والجمعُ بينهما يمكنُ بحمل عملهم على ما احتفّ بالقرينة عندهم، وبحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال في دفع الروايات الواردة فيما لا يرضونه من المطالب، والحمل الثاني مخالف لظاهر القول، والحمل الأوّل ليس مخالفاً لظاهرالعمل؛ لأنّ العمل مجمل من أجل الجهة التي

كانوا يعملون بخبر الثقة الضابط، فضلاً عن العادل، فقولهم بنفي العمل عن مطلق خبر الواحد كان حيلة عليهم، وعملهم بخبر الثقة كان حجّة لنا.

وبعبارة أخرى: إنّ المخالفين كانوا يناظرون، ويباحثون مع الإمامية المخالطين معهم في ذلك الزمان في بعض المسائل الإعتقادية، فكانوا يتمسّكون على إثبات فضائل أئمتهم بالأخبار النبوية المجعولة، والإمامية لمّا لم يمكنهم في مقام ردِّ استدلالهم بها التصريح بفسق رواتها قالوا بأنّا لا نعمل بخبر الواحد، حيلة عليهم وتخلصاً عن مناظرتهم.

ثمّ اشتهر هذا العمل بينهم، فظن السيدﷺ وأمثاله كون المنع عن العمل بخبر الواحد مطلقاً شعاراً ومذهباً للإمامية، فادّعوا الإجماع على المنع.

ثمّ شرع المصنّفﷺ في الجمع بين إجماعي الشيخ والسيّدﷺ، وحاصل الجمع أنّه لمّا كان إجماع الشيخﷺ عملياً، حيث إنّه يدّعي أنّ الأصحاب كلهم يعملون بأخبار الآحاد، وإجماع السيدﷺ قولياً، حيث إنّه يدّعي بأنّهم يقولون بأنّا لا نعمل بالخبر غير العلمي، أمكن الجمع بينهما بأحد وجهين:

أحدهما: التصرّف في جانب العمل، بحمل عملهم على خبر الواحد المحفوف بالقرينة عندهم، كما هو مذهب السيدﷺ، فيصبح الشيخﷺ موافقاً له.

وثانيهما: التصرّف في جانب القول بحمل قولهم على ما ذكر من أنّ المراد من المنع قولاً هو المنع عن أخبار المخالفين، فيصبح السيدﷺ موافقاً للشيخﷺ كما لا يخفى.

ثمّ يقول: **(الحمل الثاني مخالف لظاهر القول)**.

إذ القول بأنّا لا نعمل بالخبر غير العلمي مطلق، وظاهر في عدم حجّية مطلق الخبر غير العلمي، فحمله على عدم حجّية أخبار المخالفين مخالف لظاهر القول في الإطلاق.

(والحمل الأوّل ليس مخالفاً لظاهر العمل).

إذ العمل ليس له ظهور أصلاً ليكون التصرفُ فيه على خلاف الظاهر، بل العمل **(مجمل**

وقع عليها.

إلّا أنّ الإنصاف أنّ القرائن تشهد بفساد الحمل الأوّل ـ كما سيأتي ـ فلابدّ من حمل قول من حكىٰ عنه السيّدُ المنعَ، إمّا علىٰ ما ذكرناه، من إرادة دفع أخبار المخالفين التي لا يمكنهم ردّها بفسق الراوي، وإمّا علىٰ ما ذكره الشيخ، من كونهم جماعةً معلومي النسب لايقدح مخالفتُهم بالإجماع.

ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر: وهو أنّ مراد السيّد من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرّد الاطمئنان.

فانّ المحكيّ عنه في تعريف العلم: أنّه ما اقتضىٰ سكونَ النفس، وهو الذي ادّعىٰ بعضُ الأخباريّين أنّ مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنىٰ، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً.

من أجل الجهة التي وقع عليها) فيحتمل أن يكون عمل الأصحاب بأخبار الآحاد لاقترانها بالقرائن، ويحتمل ـ أيضاً ـ أن يكون لأجل حجّية أخبار الآحاد عندهم، فيمكن حمله علىٰ الأوّل بأن يقال: أنّهم كانوا يعملون بها لاحتفافها بالقرائن.

(إلّا أنّ الإنصاف أنّ القرائن تشهد بفساد الحمل الأوّل كما سيأتي).

القرائن قد دلّت علىٰ أنّهم عملوا بها مجرّدة عن القرائن، فلابدّ من الالتزام بالحمل الثاني، وهو التصرّف في جانب القول بحمل قول من منع عن العمل بخبر الواحد؛ إمّا علىٰ إرادة ردّ أخبار المخالفين كما هو مبيّن في المتن، وإمّا علىٰ ما ذكره الشيخ الطوسي من أنّ مخالفة السيد وأتباعه لا يقدح بالإجماع لكونهم معلومي النسب.

(ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر: وهو أنّ مراد السيّد من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرّد الاطمئنان).

يذكر المصنّف وجهاً ثالثاً في الجمع بين إجماعي الشيخ والسيّد، وحاصله أنّ السيد وإن كان قد اشترط في جواز العمل بالخبر العلم بصدقه إلّا أنّ مراده من العلم هو مجرّد الاطمئنان الشامل للوثوق والشاهد عليه.

(فإنّ المحكي عنه في تعريف العلم: أنّه ما اقتضىٰ سكون النفس) فيشمل هذا التعريف الوثوق؛ لأن الوثوق موجب لسكون النفس، علىٰ كون العلم بمعنىٰ الوثوق ـ

فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدُها عن القرائن الأربع التي ذكرها أوّلاً وهي: موافقة الكتاب أو السّنة أو الإجماع أو دليل العقل.

ومرادُ السيّد من القرائن التي ادّعىٰ في عبارته المتقدّمة احتفافَ أكثر الأخبار بها هي الأُمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية، بمعنىٰ سكون النفس بهما وركونها إليهما.

وحينئذٍ فيحمل إنكار الإماميّة للعمل بخبر الواحد علىٰ إنكارهم للعمل به تعبّداً، أو لمجرّد حصول رجحان بصدقه علىٰ ما يقوله المخالفون.

مضافاً إلىٰ ما ذكر من التعريف المحكي عن السيّد ـ هو الذي أدّعاه بعض الأخباريين: من أنّ مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو العلم بمعنىٰ الوثوق لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً.

(**فمراد الشيخ**؛ **من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدها عن القرائن الأربع**) أي: موافقتها للكتاب والسنة والإجماع والعقل، كما تقدّم ذلك في كلامه السابق فليس مراده تجردّها عن سائر القرائن الموجبة للوثوق والاطمئنان، وذلك مثل كون الراوي عدلاً أو ثقة، أو غير ذلك ممّا يوجب الوثوق علىٰ صدق الأخبار.

(**ومراد السيّد من القرائن التي ادّعىٰ في عبارته المتقدّمة احتفاف أكثر الأخبار بها هي الأُمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية، بمعنىٰ سكون النفس بهما، وركونها إليهما، وحينئذ فيحمل إنكار الإماميّة للعمل بخبر الواحد علىٰ إنكارهم للعمل به تعبّداً، أو لمجرّد حصول رجحان بصدقه**).

وملخّص ما أراده السيد من اقتران الأخبار بالقرائن هو احتفافها بما يوجب الوثوق علىٰ صدقها والاطمئنان به لا اليقين المانع من احتمال النقيض.

وحينئذ، إذا قلنا: بأنّ مراد السيد من العلم هو الاطمئنان، ومن القرائن ما يوجب الوثوق، وقلنا: بأنّ مراد الشيخ؛ من إنكار القرائن هو القرائن الأربع لا غير، لكان الجمع بين الإجماعين ممكناً، بحمل الإجماع القولي من السيد علىٰ إنكار الإمامية للعمل بالأخبار تعبّداً، بل يعملون بها بعد حصول الوثوق والاطمئنان بصدقها، وحمل الإجماع العملي من الشيخ؛ علىٰ عملهم بالأخبار بعد حصول الوثوق بصدقها، فيحصل التوافق بينهما ويرتفع النزاع رأساً.

والإنصافُ أنّه لم يتّضح من كلام الشيخ دعوىٰ الإجماع علىٰ أزيدَ من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرّد وثاقة الراوي وكونه سديداً في نقله لم يُطعَن في روايته.

ولعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيّد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيّد في كلامه بأنّ أكثر الأخبار متواترة أو محفوفةٌ، وتصريح الشيخ في كلامه المتقدّم بإنكار ذلك.

وممّن نقل الإجماعَ علىٰ حجّيّة أخبار الآحاد السيّد الجليلُ رضيّ الدين بن طاووس، حيث قال في جملة كلام له يَطعَنُ فيه علىٰ السيّد:

«ولا يكاد تعجّبي ينقضي كيف اشتبه عليه أنّ الشيعة تعمل بأخبار الآحاد في الأُمور الشرعيّة، ومن اطّلع علىٰ التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار، وجد المسلمين والمرتضىٰ وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمّد بن الحسن الطوسي في كتاب العدّة، وغيره من المشغولين بتصفّح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنّفين» انتهىٰ.

وفيه دلالةٌ علىٰ أنّ غير الشيخ من العلماء ـ أيضاً ـ ادّعىٰ الإجماع علىٰ عمل الشيعة بأخبار الآحاد.

ولهذا يكون هذا الوجه الثالث أحسن الوجوه في الجمع بين إجماعيهما، ولعلّ وجه كون هذا الوجه أحسن الوجوه هو أنّ هذا الجمع يحصل بالتصرّف في جانب العمل والقول معاً، فلا يكون مستلزماً لترجيح أحدهما علىٰ الآخر، بخلاف الجمعين السابقين، حيث يكون التصرّف في جانب القول مستلزماً لترجيح قول الشيخ وبالعكس.

(خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيّد في كلامه بأنّ أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة، وتصريح الشيخ في كلامه المتقدم بإنكار ذلك)، فإنّ الجمع بين هذين التصريحين المتناقضين لا يمكن إلّا بالتصرّف في كلا التصريحين، كما هومقتضىٰ الوجه الثالث من وجوه الجمع.

فهذا الوجه أحسن الوجوه مخصوصاً بملاحظة التصريحين المذكورين.

(وممّن نقل الإجماع علىٰ حجّية أخبار الآحاد السيّد الجليل رضيّ الدين بن طاووس)، لا السيد رضي الدين أخو السيد المرتضىٰ.

وممّن نقل الإجماع ـ أيضاً ـ العلاّمةُ‌ في النهاية، حيث قال:

«إنّ الأخباريّين منهم لم يعوّلوا في أُصول الدين وفروعه إلّا علىٰ أخبار الآحاد، والأُصوليّين منهم ـ كأبي جعفر الطوسيّ ـ عمل بها ولم ينكره سوىٰ المرتضىٰ وأتباعه، لشبهة حصلت لهم» انتهىٰ.

وممّن ادّعاه ـ أيضاً ـ المحدّث المجلسيّ‌ في بعض رسائله، حيث ادّعىٰ تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار علىٰ العمل بخبر الواحد.

ثمّ إنّ مراد العلّامة‌ من الأخباريّين يمكنُ أن يكونَ مثلَ الصدوق وشيخه‌، حيث أثبتا السّهو للنبيّ‌ والأئمّة‌ لبعض أخبار الآحاد، وزعما أنّ نفيه عنهم‌ أوّلُ درجة في الغلوّ.

ويكون ما تقدّم في كلام الشيخ من المقلّدة الذين إذا سُئلوا عن التوحيد وصفات النبي‌ والأئمّة‌، قالوا: روينا كذا، ورووا في ذلك الأخبار، وقد نسب الشيخ‌ في هذا المقام من العدّة العمل بأخبارالآحاد في أُصول الدين إلىٰ بعض غَفَلَة أصحاب الحديث.

ثمّ إنّه يمكن أن تكون الشبهة التي ادّعىٰ العلّامة‌ حصولها للسيّد وأتباعه هو زعم

وحاصل ما أفاده السيد ابن طاووس‌ من دعوىٰ الإجماع علىٰ العمل بأخبار الآحاد أنّه قال في مقام الانتقاد علىٰ السيد المرتضىٰ، متعجّباً منه أنّه كيف اشتبه عليه فزعم أنّ الشيعة لا يعملون بأخبار الآحاد في الأُمور الشرعية؟! والحال أنّ مَنْ اطّلع علىٰ التواريخ، وشاهد عمل ذوي الاعتبار من العقلاء، وجد العقلاء والمسلمين ونفس السيّد المرتضىٰ، وعلماء الشيعة الماضين، عاملين بأخبار الآحاد من دون شك وشبهة.

(وممّن نقل الإجماع ـ أيضاً ـ العلّامة‌ في النهاية، حيث قال: إنّ الأخباريين) لم يعوّلوا في أُصول الدين وفروعه إلّا علىٰ أخبار الآحاد، والأُصوليون قد عملوا بها، ولم ينكروا العمل بها إلّا السيّد المرتضىٰ وأتباعه لشبهة حصلت لهم.

(وممّن ادّعاه ـ أيضاً ـ المحدث المجلسي‌) فإنّه ادّعىٰ عمل الإمامية بأخبار الآحاد في جميع الأعصار.

(ثمّ إنّه يمكن أن تكون الشبهة التي ادّعىٰ العلّامة‌ حصولها للسيّد وأتباعه) يحتمل أن يكون منشأ الشبهة أحد أُمور:

الأخبار التي عمل بها الأصحاب ودوّنوها في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن، أو أنّ من قال من شيوخهم بعدم حجّيّة أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار، حتىٰ الأخبار الواردة من طرق أصحابنا مع وثاقة الراوي، أو أنّ مخالفته لأصحابنا في هذه المسألة لأجل شبهة حصلت له، فخالف المتفقَ عليه بين الأصحاب.

ثمّ إنّ دعوىٰ الإجماع علىٰ العمل بأخبار الآحاد وإن لم يطّلع عليها صريحةٌ في كلام غير الشيخ وابن طاووس والعلّامة والمجلسيّ ﷺ، إلّا أنّ هذه الدعوىٰ منهم مقرونةٌ بقرائن تدلّ علىٰ صحّتها وصدقها، فخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرّد عن القرينة ويدخل في المحفوف بالقرينة، وبهذا الاعتبار يتمسّك بها علىٰ حجّيّة الأخبار.

منها: إنّ السيد ﷺ وأتباعه زعموا أنّ الأخبار التي عمل بها الأصحاب محفوفة عندهم بالقرائن.

ومنها: إنّهم زعموا بأنّ من قال بعدم حجّية أخبار الآحاد من شيوخهم أراد بها مطلق أخبار الآحاد، ولم يتفطنوا بأنّه أراد أخبار المخالفين في مقام ردِّ استدلالهم بها.

ومنها: أن يكون منشأ الشبهة هو أنّ الأصحاب لمّا لم يمكنهم التصريح بفسق رواة ما استدل به المخالفون قالوا: إنّا لا نعمل بخبر الواحد، فزعم السيد ﷺ أنّ عدم عملهم بخبرالواحد كان شعاراً ومذهباً لهم، ولم يتفطّن بأنّه حيلة منهم في مقام ردِّ استدلال المخالفين بالأخبار النبوية المجعولة.

وقوله: (ثمّ إنّ دعوىٰ الإجماع علىٰ العمل بأخبار الآحاد) دفع لما يتوهّم من أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد دليل ظني، فلا يجوز الاستدلال به علىٰ إثبات حجّية خبر الواحد، إذ الاستدلال به يرجع إلىٰ الاستدلال بخبر الواحد علىٰ حجّية خبر الواحد، فيكون مضافاً إلىٰ كونه مصادرة بالمطلوب مستلزماً للدور الباطل، كما لا يخفىٰ.

وحاصل الدفع لهذا التوهّم هو أنّ هذا الإجماع لم يكن منقولاً بخبر الواحد المجرّد حتىٰ يلزم المحذور المزبور، بل يكون منقولاً بخبر متظافر مقرون بالقرينة التي توجب القطع بصحة الإجماع، فيخرج عن كونه دليلاً ظنياً، ويدخل في الدليل القطعي.

(وبهذا الاعتبار يتمسّك بها علىٰ حجّية الأخبار).

أي: باعتبار كون الإجماع منقولاً بخبر محفوف بالقرينة، فيكون دليلاً قطعياً يتمسّك به

بل السيّد‌ؒ قد اعترف في بعض كلامه المحكيّ ـ كما يظهر منه ـ بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلّا أنّه يدّعي أنّه لمّا كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجرّدة كعدم عملهم بالقياس فلابدّ من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة.

قال في الموصليّات، على ما حكي عنه في محكيّ السرائر:

«إن قيل:أليس شيوخُ هذه الطائفة عوّلوا في كتبهم في الأحكام الشرعيّة على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم، وجعلوها العمدةَ والحجّة في الأحكام حتى رووا عن أئمّتهم‌ؑ فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامّة، وهذا يناقضُ ما قدّمتموه؟

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأُمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها إلى ما هو

بدعوى الإجماع على حجّية أخبار الآحاد.

(بل السيدؒ قد اعترف) بعمل الطائفة بأخبار الآحاد إلّا أنّه يدّعي أنّ عدم عملهم بأخبار الآحاد كعدم عملهم بالقياس معلوم ومعروف من الخارج.

ثمّ قال: (فلابدّ من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن، قال في الموصليّات، على ما حُكي عنه في محكي السرائر: «إن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة عوّلوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم، وجعلوها العمدة والحجّة في الأحكام؟).

لقد أورد السيّد المرتضىؒ في رسالة الموصليات على نفسه بعد إنكاره عمل الطائفة الإمامية بأخبار الآحاد بما حاصله:

من أنّ شيوخ هذه الطائفة قد اعتمدوا على أخبار الآحاد في الأحكام الشرعية، وجعلوا في باب تعارض الخبرين مخالفة الخبر للعامة من المرجّحات، وقالوا بوجوب أخذ ما هو مخالف لهم.

فيكون اعتمادهم على أخبار الآحاد في الأحكام، وترجيح ما هو مخالف للعامة في باب التعارض أقوى دليل على حجّية أخبار الآحاد، حتى في صورة التعارض، فيكون هذا مناقضاً (ما قدّمتموه) من عدم حجّية أخبار الآحاد عند الطائفة الإمامية، وعدم عملهم بها.

فأجاب عن هذا الإيراد بقوله: (قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأُمور المعلومة) وحاصل

مشتبه وملتبس ومجمل، وقد علم كلّ موافق ومخالف أنّ الشيعة الإماميّة تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدّي إلىٰ العلم، وكذلك نقول في أخبار الآحاد» انتهىٰ المحكي عنه.

وهذا الكلامُ ـ كما ترىٰ ـ يظهر منه عملُ الشيوخ بأخبار الآحاد إلّا أنّه ادّعىٰ معلوميّة خلافه من مذهب الإماميّة، فترك هذا الظهور أخذاً بالمقطوع، نحن نأخذ بما ذكره أوّلاً، لاعتضاده بما يوجب الصدق، دون ما ذكره أخيراً، لعدم ثبوته إلّا مِن قِبَلِه. وكفىٰ بذلك مُوهِناً، بخلاف الإجماع المدّعىٰ من الشيخ والعلّامة، فإنّه معتضدٌ بقرائن كثيرة تدلّ علىٰ صدق مضمونها، وأنّ الأصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة، فمن تلك القرائن: ما ادّعاه الكشّي من إجماع العصابة علىٰ تصحيح ما يصحّ عن جماعة، فإنّ من المعلوم أنّ

الجواب: إنّ أخبار الآحاد إذا كانت محفوفة بالقرائن كانت من الأُمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها، فلا يجوز الرجوع عنها إلىٰ غيرها، وإذا كانت مجرّدة عنها كانت من الأُمور المشتبهة، فلا يجوز الأخذ بها بعد ترك ما هو المعلوم، إذ لا ينبغي لعاقل أن يترك ما هو المعلوم، ويأخذ بما هو المشتبه.

فحينئذ نقول: إنّ المراد من الأخبار التي عمل بها الأصحاب هي الأخبار المحفوفة بالقرائن.

(وقد علم كل موافق ومخالف أنّ الشيعة الإماميّة تبطل القياس في الشريعة) ويعلم كل من هو موافق للامامية، أو مخالف لهم أنّهم لا يجوّزون العمل بالقياس، وأنّهم يحكمون في خبر الواحد ما حكموا في القياس من عدم جواز العمل به.

فلا يجوز عندهم العمل بخبر الواحد، كما لا يجوز العمل بالقياس (وهذا الكلام ـ كما ترىٰ ـ يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الآحاد) والكلام المتقدّم من السيّد يدل علىٰ عمل الأصحاب والشيوخ بأخبار الآحاد إلاّ أنّه يدّعي معلومية خلافه من الإمامية، فترك ما ظهر من كلامه أخذاً بما هو المقطوع، ونحن نأخذ بما ظهر من كلامه من عمل الشيوخ بأخبار الآحاد لعدم ثبوت خلافه إلّا منه.

(وكفىٰ بذلك موهناً)، أي: يكفي في كون إجماع السيد ضعيفاً أنّه لم يثبت إلّا من قِبَلِه، بخلاف الإجماع المدّعىٰ عن الشيخ والعلّامة، حيث يكون معتضداً بما دلّ علىٰ صحته وصدقه من القرائن الكثيرة.

معنىٰ التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحاً، بمعنىٰ عملهم به، لا القطعُ بصدوره، إذ الاجماعُ وقع علىٰ التصحيح لا علىٰ الصحّة، مع أنّ الصحة عندهم ـ علىٰ ما صرّح به غير واحد ـ عبارةٌ عن الوثوق والركون، لا القطع واليقين.

ومنها: دعوىٰ النجاشي أنّ مراسيلَ ابن أبي عمير مقبولةٌ عند الأصحاب، وهذه العبارة تدلّ علىٰ عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنّه لا يروي أو لا يرسل إلّا عن الثقة، فلولا قبولهم لما يسنده الثقة إلىٰ الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبي عمير الذي لا يروي إلّا عن الثقة، والاتفاق المذكور قد ادّعاه الشهيد في الذكرىٰ أيضاً. وعن كاشف الرموز تلميذ المحقّق: إنّ الأصحاب عملوا بمراسيل البزنطّي.

(فمن تلك القرائن: ما ادّعاه الكشي من إجماع العصابة)، أي: جماعة (علىٰ تصحيح ما يصحّ عن جماعة...).

يبيّن المصنّف‏ الله القرائن الدالة علىٰ صحة إجماع الشيخ الطوسي‏ واحدة واحدة، ويقول: فمن تلك القرائن ما ادّعاه الكشي من إجماع الجماعة علىٰ تصحيح ما يصح عن جماعة، وهم أكثر من عشر رواة، ومنهم زرارة ومحمد بن مسلم وأبو بصير الأسدي وبريد والفضل بن يسار وغيرهم، والتفصيل في علم الرجال.

ثمّ المقصود من تصحيح ما يصح عن هؤلاء ـ كما قيل ـ أنّه إذا صح الخبر إلىٰ أحد هؤلاء يحكم بصحته، ويعمل به من دون ملاحظة ما بعده إلىٰ المعصوم‏ عليه السلام، فيرجع هذا التصحيح إلىٰ عدِّ خبر هؤلاء صحيحاً فيجب العمل به.

وهذا معنىٰ حجّية خبر الواحد إذا كان الراوي أحد هؤلاء، وليس معنىٰ التصحيح القطع بصدور الخبر، إذ فرق بين التصحيح وبين الحكم علىٰ الصحة، والإجماع قام علىٰ التصحيح لا علىٰ الصحة بمعنىٰ القطع بالصدور.

هذا مضافاً إلىٰ أنّ الصحة عندهم عبارة عن الوثوق والركون، لا القطع واليقين، وكيف كان، فإنّ المستفاد من هذا الإجماع هو عمل الأصحاب بالخبر غير العلمي في الجملة وهو المطلوب.

(ومنها: دعوىٰ النجاشي أنّ مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب).

ومنها: ما ذكره ابنُ إدريس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنّفها في مسألة فوريّة القضاء، في مقام دعوىٰ الإجماع علىٰ المضايقة، وأنّها ممّا أطبقت عليه الإماميّة، إلّا نفر يسير من الخراسانيّين، قال في مقام تقريب الإجماع:

«إنّ ابني بابويه، والأشعريّين، كسعد بن عبدالله وسعيد بن سعد ومحمّد بن عليّ بن محبوب، والقميّين أجمع، كعليّ بن إبراهيم ومحمّد بن الحسن بن الوليد، عاملون بالأخبار المتضمّنة للمضايقة لأنّهم ذكروا أنّه لايحلّ ردُّ الخبر الموثوق برواته» انتهىٰ.

ومن القرائن الدالة علىٰ صحّة إجماع الشيخ﵁ دعوىٰ النجاشي أنّ مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب، إذ أنّهم عملوا بمراسيل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور حتىٰ يكون العمل خارجاً عن محل الكلام، بل لأن ابن أبي عمير كان لا يروي إلّا عن ثقة، أو كان يروي بأسانيد صحيحة.

ثمّ لمّا ذهبت كتبه جرّاء ظلم الظالمين نقلت رواياته مرسلة وهي في الحقيقة كانت مسندة، فمراسيل ابن أبي عمير في الحقيقة مسانيد لا أنّها مراسيل بالمعنىٰ المصطلح، فلذا كان الأصحاب يحكمون عليها بحكم المسانيد.

والحاصل أنّه لو لم يكن خبر الواحد حجّة لما كان لقبول الأصحاب مراسيل ابن أبي عمير وجه أصلاً.

(ومنها: ما ذكره ابن إدريس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنّفها في مسألة فورية القضاء).

ومن القرائن الدالة علىٰ صحة الإجماع علىٰ حجّية خبر الواحد ـ أيضاً ـ ما ذكره ابن ادريس، فإنّه ادّعىٰ الإجماع علىٰ وجوب الفور في قضاء الفوائت، حيث قال: إنّ المضايقة في قضاء الفوائت ممّا أطبقت عليه الإمامية لأنّهم قد أطبقوا علىٰ العمل بالأخبار الدالة علىٰ المضايقة.

قوله: (لأنّهم ذكروا أنّه لا يحل ردّ الخبر الموثوق) دفع لما يتوهّم من أنّ هؤلاء وإن كانوا قد نقلوا أخبار المضايقة في كتبهم إلّا أنّ عملهم بها غير معلوم، فكيف يدّعي ابن ادريس إجماعهم علىٰ العمل بهذه الأخبار؟

وحاصل الجواب أنّهم قد عملوا بها؛ وذلك لأنّهم دكروا أنّه لا يحل ردّ الخبر الموثوق.

فقد استدلّ علىٰمذهب الإماميّة بذكرهم لأخبار المضايقة وذهابهم إلىٰ العمل برواية الثقة، فاستنتج من هاتين المقدّمتين ذهابهم إلىٰ المضايقة.

وليت شعري، إذا علم ابنُ ادريس أنّ مذهبَ هؤلاء ـ الذين هم أصحاب الأئمّة عليهم السلام، ويحصل العلم بقول الإمام عليه السلام من اتّفاقهم ـ وجوبُ العمل برواية الثقة، وأنّه لا يحلّ ترك العمل بها، فكيف تبع السيّد في مسألة خبر الواحد؟

إلّا أن يدعي أنّ المراد بالثقة من يفيد قوله القطع، وفيه ما لا يخفىٰ.

أو يكون مراده ومرادُ السيّد قدس سره من الخبر العلميّ ما يفيد الوثوق والاطمئنان، لا ما يوجب اليقين، علىٰ ما ذكرناه سابقاً في الجمع بين كلامي السيّد والشيخ قدس سرهما.

ومنها: ما ذكره المحقّق في المعتبر، في مسألة خبر الواحد، حيث قال: «أفرط الحشويّة في

ومن هنا يمكن أن يستدل علىٰ إجماع الإمامية علىٰ وجوب الفور بعد ثبوت الأمرين:

الأوّل: ذكرهم هذه الأخبار في كتبهم.

والثاني: ذهابهم إلىٰ العمل برواية الثقة، وعدم جواز ردّها.

فاستنتج ابن ادريس من هاتين المقدّمتين ـ أي: ذكرهم أخبار المضايقة وذهابهم إلىٰ العمل برواية الثقة ـ إجماعهم علىٰ المضايقة.

ثمّ يردّ *المصنّف* قدس سره ما ذكره ابن ادريس من إجماع الإمامية علىٰ العمل بأخبار المضايقة، حيث يقول متعجباً: كيف يدّعي الإجماع علىٰ عدم جواز ردّ خبر الثقة، وعمل الأصحاب بأخبار المضايقة، مع أنّه تبع السيّد المرتضىٰ في عدم حجّية خبر الواحد؟

(إلّا أن يدّعي أنّ المراد بالثقة من يفيد قوله القطع).

نعم، إلّا أن يقال: إنّ مراد ابن ادريس من الخبر الموثوق هو الخبر المقطوع، وأنّ أخبار المضايقة عنده مقطوعة الصدور.

(وفيه ما لا يخفىٰ) وذلك لأنّ إطلاق الثقة علىٰ من يفيد قوله القطع خلاف الظاهر، فلا يمكن الالتزام به إلّا بالقرينة.

(أو يكون مراده ومراد السيّد قدس سره من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمئنان لا ما يوجب اليقين) وحينئذٍ لا ينافي كونه موافقاً للسيّد المرتضىٰ قدس سره ما ادّعاه من الإجماع علىٰ عدم جواز رد خبر الثقة وحجّيته بإجماع الإمامية علىٰ العمل به.

العمل بخبر الواحد حتىٰ انقادوا لكلّ خبر، وما فطنوا لما تحته من التناقض، فإنّ من جملة الأخبار قولَ النبيّ ﷺ: (ستكثر بعدي القالةُ عليّ)(١) وقول الصادق عليه السلام: (إنّ لكلّ رجل منّا رجلاً يَكذِبُ عليه)(٢).

واقتصر بعضهم عن هذا الإفراط فقال: «كلّ سليم السند يعمل به» وما علم أنّ الكاذب قد يصدق، ولم يتنبّه علىٰ أنّ ذلك طعن في علماء الشيعة وقدحٌ في المذهب، إذ ما من مصنّف إلّا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل.

(ومنها: ماذكره المحقّق رحمه الله في المعتبر، في مسألة خبر الواحد، حيث قال: أفرط الحشويّة في العمل بخبر الواحد حتىٰ انقادوا لكلّ خبر).

الحشوية: هم طائفة من أهل السنّة من أصحاب أبي الحسن البصري، ولهم مقالات فاسدة، وعقائد باطلة من جهة جمودهم علىٰ ظواهر الآيات والأخبار، ولمّا رأىٰ أبو الحسن البصري منهم مقالات فاسدة أمرهم بالحشو، أي: الهجر عنه فسُمّوا بهذا الاسم.

وقال المحقّق: إنّ هذه الطائفة قد أفرطوا في العمل بخبر الواحد حتىٰ انقادوا لكل خبر، ولم يتفطنوا ما يلزم من هذا الإفراط من التناقض بعد ملاحظة قول النبي ﷺ: (ستكثر بعدي القالة عليّ) أي: الكاذبون عليَّ، فإنّ المستفاد من هذا الحديث هوعدم جواز العمل ببعض الأخبار لكذبه.

فإنقياد الحشوية لكل خبر علىٰ نحو الإيجاب الكلي مناقض لما هو مفاد هذا الخبر من السلب الجزئي، وهو عدم جواز العمل ببعض الأخبار.

(واقتصر بعضهم عن هذا الإفراط فقال: كلّ سليم السند يعمل به).

وتنزّل بعضهم عمّا قال به الحشوية من الإفراط، فقال بجواز العمل بكل ما هو سليم السند وعدم جواز العمل بخبر من هو متهم بالكذب، ولم يعلم أنّ الكاذب قد يصدق فيجوز العمل بخبره، فلا ينبغي الاقتصار بخبر سليم السند.

(ولم يتنبّه علىٰ أنّ ذلك طعن في علماء الشيعة).

إذ لم يتفطن بأنّ الاقتصار علىٰ العمل بخبر سليم السند طعن في علماء الشيعة، بل قدح

---

(١) المعتبر: ٦.

(٢) المعتبر: ٦.

وأفرط آخرون في طريق ردّ الخبر حتىٰ أحالوا استعماله عقلاً.

واقتصر آخرون، فلم يروا العقل مانعاً، لكنّ الشرع لم يأذن في العمل به.

وكلّ هذه الأقوال منحرفة عن السنن، والتوسّط أقربُ، فما قَبِلهُ الأصحاب أو دلّت القرائنُ علىٰ صحّته عُمِلَ به، وما أعرض عنه الأصحابُ أو شذّ يجب اطّراحُه» انتهىٰ.

و هو ـ كما ترىٰ ـ ينادي بأنّ علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل، وليس المرادُ عملَهُم بخبر المجروح والعدل إذا أفاد العلمَ بصدقه ؛ لأنّ كلامه في الخبر الغير العلمي، وهو الذي أحال قومٌ استعماله عقلاً ومنعه آخرون شرعاً.

ومنها: ما ذكره الشهيد في الذكرىٰ، والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسيّ، من «أنّ

في المذهب؛ لأنهم يعملون بخبر المجروح، كما يعملون بخبر العادل، لانجبار خبر الشخص المجروح بالشهرة عندهم.

(وأفرط آخرون في طريق ردّ الخبر) حتىٰ قالوا باستحالة استعماله عقلاً، كابن قبة، كما تقدّم في أوّل بحث الظن.

(واقتصر آخرون) حيث قالوا بعدم المانع عقلاً في العمل بخبر الواحد (لكنّ الشرع لم يأذن في العمل به) ثمّ قال المحقّق: وكل هذه الأقوال الأربعة منحرفة عن السّنن الحقّة، ويجب الالتزام بالوسط، وهو أقرب.

وقد أشار إليه بقوله: (فما قَبِلَهُ الأصحاب أو دلّت القرائن علىٰ صحته عُمِلَ بـه، ومـا أعرض عنه الأصحاب، أو شذّ يجب اطّراحه. انتهىٰ).

هذا الكلام من المحقّق صريح في أنّ الإمامية كانوا يعملون بخبر المجروح، كما يعملون بخبر الواحد العادل.

وقولُه: (وليس المرادُ عملهم بخبر المجروح والعدل إذا أفاد العلم بصدقه).

دفعٌ لما يتوهّم من أنّه لعلّ مراد المحقّق هو أنّ الأصحاب كانوا يعملون بخبر الواحد عند حصول العلم لهم بصدقه فلا يكون دليلاً علىٰ حجّية ما لا يفيد العلم.

وحاصل الدفع والجواب أنّه ليس مراد المحقّق عملهم بالخبر إذا أفاد العلم بصدقه؛ وذلك لأن كلام المحقّق يكون في الخبر غير العلمي، إذ القول بالاستحالة عقلاً، كما عن ابن قبة، والمنع شرعاً، كما عن السيّد المرتضىٰ مختص بالخبر غير العلمي.

الأصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبي الحسن عليّ بن بابويه عند أعواز النصوص تنزيلاً لفتاواه منزلة رواياته. ولولا عمل الأصحاب برواياته الغير العلميّة لم يكن وجهٌ للعمل بتلك الفتاوىٰ عند عدم رواياته».

ومنها: ما ذكره المجلسيّ في البحار في تأويل بعض الأخبار التي تقدّم ذكرها في دليل السيّد وأتباعه، ممّا دلّ علىٰ المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور، من: «أنّ عمل أصحاب الأئمّة عليهم السلام بالخبر غير العلمي متواترٌ بالمعنىٰ».

ولا يخفىٰ أنّ شهادة مثل هذا المحدّث الخبير الغوّاص في بحار أنوار أخبار الأئمّة الأطهار بعمل أصحاب الأئمّة عليهم السلام بالخبر غير العلمي، ودعواه حصول القطع له بذلك من جهة التواتر لا يقصرُ عن دعوىٰ الشيخ والعلّامة الاجماعَ علىٰ العمل بأخبار الآحاد. وسيأتي أنّ المحدّث الحرّ العاملي في الفصول المهمة ادّعىٰ أيضاً تواتر الأخبار بذلك.

ومنها: ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمسين من: «أنّ الصحيح عند القدماء ما كان محفوفاً بما يوجبُ ركونَ النفس إليه» وذكر فيما يوجب الوثوق أُموراً لا تفيد إلّا الظنّ.

(ومنها: ما ذكره الشهيد في الذكرىٰ).

من أنّ الأصحاب قد عملوا بالشرائع عند عدم النصوص والروايات، تنزيلاً لفتاواه منزلة رواياته، فلولا رواياته حجّة لم يكن وجه لهذا التنزيل أصلاً، إذ وجه عملهم بالفتاوى ظن منهم بأنّ فتاواه تكون طبق متون الأخبار.

وبالجملة، تنزيل الفتاوى منزلة الروايات يدل بالصراحة علىٰ حجّية الأخبار.

(ومنها: ما ذكره المجلسي في البحار في تأويل بعض الأخبار).

ولقد وجّه المجلسي رحمه الله بعض الأخبار التي استدل بها السيّد وأتباعه علىٰ منع العمل بأخبار الآحاد، وعدم حجّيتها، حيث قال:

(إنّ عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنىٰ).

وهذا الكلام منه ظاهر في دعواه العلم بعمل الأصحاب بالخبر غير العلمي، وهو لايقصر عن دعوىٰ الشيخ والعلّامة رحمهما الله الإجماع علىٰ العمل بأخبار الآحاد.

(ومنها: ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمسين من : إنّ الصحيح عند القدماء ما كان محفوفاً بما يوجب ركون النفس إليه).

ومعلومٌ أنّ الصحيح عندهم هو المعمول به، وليس مثل هذا الصحيح عند المتأخّرين في أنّه قد لا يعمل به، لإعراض الأصحاب عنه أو لخلل آخر، فالمراد أنّ المقبول عندهم ما تركن إليه النفسُ وتثق به.

هذا ما حضرني من كلمات الأصحاب الظاهرة في دعوىٰ الاتفاق علىٰ العمل بخبر الواحد الغير العلميّ في الجملة، المؤيّدة لما ادّعاه الشيخ والعلّامة.

وإذا ضممتَ إلىٰ ذلك كلّه ذهاب معظم الأصحاب، بل كلّهم، عدا السيّد وأتباعه، من زمان الصدوق إلىٰ زماننا هذا، إلىٰ حجّيّة الخبر غير العلمي، حتىٰ أنّ الصدوق تابعٌ في التصحيح والردّ لشيخه ابن الوليد، وأنّ ما صحّحه فهو صحيحٌ وأنّ ما ردّه فهو مردودٌ، كما صرّح به في صلاة الغدير، في الخبر الذي رواه في العيون[1] عن كتاب الرحمة.

ثمّ ضممت إلىٰ ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر غير العلميّ مسلّماً عندهم، مثل قولهم: فلانٌ لا يعتمد علىٰ ما ينفرد به، وفلانٌ مسكون في روايته، وفلانٌ صحيح الحديث؛ والطّعن في بعض بأنّه يعتمد الضعفاء والمراسيل، إلىٰ غير ذلك؛ وضممتَ إلىٰ ذلك ما يظهر من بعض أسئلة الروايات السابقة، من أنّ العمل بالخبر غير العلميّ كان مفروغاً عنه عند الرواة، تَعلَمُ علماً يقيناً صدق ما ادّعاه الشيخُ من إجماع الطائفة.

ثمّ ذكر فيما يوجب ركون النفس إليه أُموراً لا تفيد إلّا الظن، فكل ما تركن إليه النفس وتثق به يكون حجّة وهو المطلوب؛ لأن المقصود إثبات حجّية أخبار الآحاد علىٰ نحو الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي.

(وإذا ضممت إلىٰ ذلك) ما ذكر من الإجماعات المنقولة، وما يؤيّدها من ذهاب معظم الأصحاب من زمن الصدوق‏ إلىٰ زماننا، إلىٰ حجّية الخبر غير العلمي (ثمّ ضممت إلىٰ ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلّماً عندهم) مثل قولهم: فلان ثقة أو عادل، وفلان ليس بثقة، أو كسؤالهم عن الإمام‏: أيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ فإنّ المستفاد من الجميع هو حجّيّة خبر

---

(١) عيون أخبار الرضا‏ ٢: ٢١ ـ ٢٢.

والإنصافُ أنّه لم يحصل في مسألة يدّعي فيها الإجماع ـ من الإجماعات المنقولة، والشهرة العظيمة القطعيّة، والأمارات الكثيرة الدالّة على العمل ـ ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقّق الإجماع في هذه المسألة، لا أراه يحصلُ له الاجماعُ في مسألة من المسائل الفقهيّة، اللّهمّ إلّا في ضروريّات المذهب.

لكنّ الإنصافَ أنّ المتيقّنَ من هذا كلّه الخبرُ المفيد للاطمئنان، لا مطلق الظنّ، ولعلّه مرادُ السيّد من العلم، كما أشرنا إليه آنفاً، بل ظاهرُ كلامِ بعضٍ احتمالُ أن يكون مرادُ السيّد من خبرالواحد غير مراد الشيخ.

قال الفاضل القزوينيّ في لسان الخواص، علىٰ ما حُكي عنه:

«إنّ هذه الكلمة ـ أعني: خبر الواحد ـ علىٰ ما يستفاد من تتبّع كلماتهم، يستعمل في ثلاثة معانٍ:

أحدها: الشاذّ النادر الذي لم يعمل به أحد، أو ندر من يعمل به، ويقابله ما عمل به كثيرون.

الثاني: ما يقابل المأخوذ من الثّقات، المحفوظ في الأُصول المعمولة عند جميع خواصّ الطائفة فيشمل الأوّل و مقابله.

الثالث: ما يقابل المتواتر القطعيّ الصدور، وهذا يشمل الأوّلين و ما يقابلهما».

ثمّ ذكرما حاصله: «إنّ ما نُقِلَ إجماعُ الشيعة علىٰ إنكاره هو الأوّل، وما انفرد السيّد بردّه هو الثاني، وأمّا الثالث فلم يتحقّق من أحد نفيُهُ علىٰ الإطلاق» انتهىٰ.

وهو كلامٌ حسنٌ، وأحسن منه ما قدّمناه، من أنّ مراد السيّد من العلم ما يشمل الظنّ الاطمئنانيّ، كما يشهد به التفسير المحكيّ عنه للعلم بأنّه ما اقتضىٰ سكون النفس، والله

الثقة، وإلّا لا معنىٰ للسؤال عن كون فلان ثقة أم لا.

بل يكون من يمنع حجّية خبر الواحد مبدعاً في الدين، فيعد من الفاسقين، كما يظهر من الحكاية المذكورة في المتن، حيث إنّه لم يزر صاحب المدارك المولىٰ عبدالله التستري، واعتذر بأنّه لا يرىٰ العمل بأخبار الآحاد، فيكون مبدعاً.

ثمّ نقل رواية مضمونها: إنّ من زار مبدعاً فقد خرب الدين[1].

---

(١) الفقيه ٣: ٣٧٥/١٧٧١، الوسائل ١٦: ٢٧١، أبواب الأمر والنهي، ب ٤٠، ح ٧.

العالم.

الثاني من وجوه تقرير الإجماع: أنْ يُدّعىٰ الإجماعُ، حتىٰ من السيّد وأتباعه، علىٰ وجوب العمل بالخبر الغير العلمي، في زماننا هذا وشبهه، ممّا انسدّ فيه بابُ القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر، فإنّ الظاهر أنّ السيّد إنّما منع من ذلك لعدم الحاجة إلىٰ خبر الواحد المجرّد، كما يظهر من كلامه المتضمّن للاعتراض علىٰ نفسه بقوله: «فإن قلتَ: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلىٰ أي شيء تعوّلون في الفقه كلّه؟».

فأجاب بما حاصله: «إنّ معظمَ الفقه يعلم بالضرورة والإجماع والأخبار العلميّة، وما يبقىٰ من المسائل الخلافيّة يُرجعُ فيها إلىٰ التخيير».

وقد اعترف السيّد‌ﷺ في بعض كلامه علىٰ ما في المعالم، بل وكذا الحلّي في بعض كلامه ـ علىٰ ما هو ببالي ـ: بأنّ العمل بالظنّ متعيّن فيما لا سبيل فيه إلىٰ العلم.

الثالث من وجوه تقرير الإجماع: استقرار سيرة المسلمين طرّاً علىٰ استفادة الأحكام

وهذه حكاية عجيبة لأن التستري كان ممّن يعمل في الفقه بخبر الواحد، لا أنّه ممّن لا يرىٰ ذلك، فلابدّ من توجيه هذه الحكاية بأن يقال: إنّه كان ممّن يمنع العمل بأخبار الآحاد في أوائل اجتهاده، ثمّ رجع إلىٰ الحجّية.

(**الثاني من وجوه تقرير الإجماع: أنْ يُدّعىٰ الإجماع، حتىٰ من السيّد وأتباعه، علىٰ وجوب العمل بالخبر الغير العلمي، في زماننا هذا وشبهه، ممّا انسدّ فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر**).

بدأ المصنّف في التقرير الثاني بعد الفراغ من التقرير الأوّل، والفرق بين التقريرين هو أنّ التقرير الأوّل أعمّ من حيث المورد، حيث يشمل صورتي الانفتاح والانسداد، والتقرير الثاني أعمّ من حيث المجمعين حتىٰ يشمل السيد وأتباعه.

وحاصل تقريب هذا التقرير هو أنّ كل من منع عن العمل بأخبار الآحاد، كالسيد وأتباعه إنّما منع ذلك لعدم الحاجة إليه في فرض إنفتاح باب العلم؛ لأن المكلّف يتمكّن من تحصيل العلم، فلا يحتاج إلىٰ العمل بخبر الواحد، بخلاف ما إذا كان باب العلم منسدّاً، فيجوز العمل بخبر الواحد، فيكون حجّة حتىٰ عند السيد وأتباعه؛ لأن السيد قد اعترف في بعض كلامه علىٰ أنّ العمل بالظن متعيّن فيما لا سبيل فيه إلىٰ العلم.

الشرعيّة من أخبار الثقات، المتوسّطة بينهم وبين الإمامعليه‌السلام أو المجتهد.

أترىٰ أنّ المقلّدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقةُ عن المجتهد، أو الزوجةَ تتوقف فيما يحكيه زوجُها من المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلّق بها، إلىٰ أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر غير العلمي، وهٰذا ممّا لا شك فيه؟!

ودعوىٰ حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدةٌ عن الإنصاف. نعم، المتيقّنُ من ذلك صورة حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنىٰ باحتمال الخلاف.

وقد حُكي اعتراضُ السيّدرحمه‌الله علىٰ نفسه: بـ«أنّه لا خلاف بين الاُمّة في أنّ كلّ من وكّل وكيلاً أو استناب صديقاً في ابتياع أمَة أو عقد علىٰ امرأة في بلدته أو في بلاد نائيّة، فَحَمَلَ إليه الجاريةَ وزَفَّ إليه المرأةَ، وأخبره أنّه أزاح العلّة في ثمن الجارية ومهر المرأة وأنّه اشترىٰ هذه وعقد علىٰ تلك : إنّ له وطئها والانتفاع بها في كلّ ما يسوغ للمالك والزوج.

(الثالث من وجوه تقرير الإجماع: استقرار سيرة المسلمين طرّاً).

قد جرت سيرة المسلمين والمتديّنين من زمن الرسول الأعظمصلى‌الله‌عليه‌وآله إلىٰ يومنا هذا جميعاً من جميع أصناف المسلمين علىٰ العمل بأخبار الثقات (علىٰ استفادة الأحكام الشرعيّة من أخبار الثقات المتوسطة بينهم) أي: المسلمين (وبين الإمامعليه‌السلام أو المجتهد).

أي: استقرت سيرة المقلّدين علىٰ أخذ الأحكام من الثقات المتوسطة بينهم وبين المجتهد، فإنّهم لا يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد حتىٰ في الزوجة تعمل بخبر زوجها عن المجتهد في مسائل حيضها وغيرها ممّا يتعلّق بها.

وبالجملة: إنّ المسلمين يعملون بأخبار الثقات علىٰ حسب السيرة المستمرة بينهم.

قولُه: (ودعوىٰ حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف).

دفعٌ لما يمكن أن يقال: من أنّ سيرة المسلمين قد جرت علىٰ استفادة الأحكام من أخبار الثقات عند حصول العلم لهم فلا تكون هذه السيرة دليلا علىٰ المقام، كما لا يخفىٰ.

فأجاب عنه بما حاصله: إنّ هذه الدعوىٰ بعيدة عن الإنصاف (نعم، المتيقّن من ذلك)، أي: استقرار السيرة، هو صورة حصول الاطمئنان.

(وقد حُكي اعتراض السيدرحمه‌الله علىٰ نفسه...) بما حاصله: أنّه قد أجمع الإماميّة علىٰ العمل بقول الوكيل إذا كان وكيلاً في اشتراء أمَة أو عقد امرأة فأخبر موكّله علىٰ الاشتراء أو

وهذه سبيله مع زوجته وأَمَته إذا أخبرته بطهرها وحيضها، ويردّ الكتاب علىٰ المـرأة بطلاق زوجها أو بموته فتتزوّج، وعلىٰ الرجل بموت امرأته فيتزوّج أُختها، وكذا لا خلاف بين الأُمّة في أنّ للعالم أن يفتي، وللعاميّ أن يأخذ منه مع عدم علم أنّ ما أفتىٰ به من شريعة الإسلام وأنّه مذهبه».

فأجاب بما حاصله:

«إنّه إنْ كان الغرضُ مَن هذه الردَّ علىٰ مَن أحال التعبّدَ بخبر الواحد فتوجّه، فلا محيص.

وإنْ كان الغرضُ الاحتجاج به علىٰ وجوب العمل بأخبار الآحاد في التحليل والتحريم، فهذه مقاماتٌ ثبت فيها التعبّدُ بأخبار الآحاد من طرق علميّة من إجماع وغيره علىٰ أنحاء مختلفة:

في بعضها لا يقبل إلّا إخبارُ أربعة.

وفي بعضها لا يقبل إلّا عدلان.

وفي بعضها يكفي قول العدل الواحد.

العقد، فيجوز له وطء المرأة، أو الأَمَة والانتفاع بها، إلىٰ أن قال: و(لا خلاف بين الأُمّة في أنّ للعالم أن يفتي، وللعامي أن يأخذ منه) من دون أن يحصل له العلم بأنّ (ما أفتىٰ به من شريعة الإسلام).

فأجاب عنه بما حاصله:

إنّه إن كان الغرض من الاستدلال بهذا الإجماع هو الردّ والنقض علىٰ من يقول باستحالة التعبّد بخبر الواحد كابن قبة فمتوجه، والاستدلال تام؛ لأن وقوع الشيء يكون أقوىٰ دليل علىٰ إمكانه، فلا محيص عن الالتزام بإمكان التعبّد بخبر الواحد.

وإن كان الغرض الاستدلال به علىٰ وجوب العمل بأخبار الآحاد في الأحكام فلا ينفع هذا الاستدلال؛ لأن التعبّد بالخبر في الموضوعات في هذه الموارد لأجل الدليل الخاص لا يكون دليلاً علىٰ التعبّد به في الأحكام كما هو محل الكلام في المقام.

وبالجملة، قد ثبت التعبّد بخبر الواحد في الموضوعات لدليل خاص (علىٰ أنحاء مختلفة: في بعضها)، أي: الموضوعات (لا يقبل إلّا إخبار أربعة) كالزنا (وفي بعضها لا يقبل إلّا عدلان) كما في أكثر الموضوعات من الحقوق والأموال (وفي بعضها يكفي قول العدل

وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمّي، كما في الوكيل و مبتاع الأمَة والزوجة في الحيض والطهر.

وكيف يُقاس علىٰ ذلك روايةُ الأخبار في الأحكام؟».

أقول: المعترض، حيث ادّعىٰ الإجماع علىٰ العمل في الموارد المذكورة، فقد لقّن الخصم طريقَ إلزامه والردّ عليه بأنّ هذه الموارد للاجماع، ولو ادّعىٰ استقرار سيرة المسلمين علىٰ العمل في الموارد المذكورة وإن لم يطّلعوا علىٰ كون ذلك إجماعيّاً عند العلماء، كان أبعد عن

الواحد) كفتوىٰ المفتي (وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذميّ، كما في الوكيل) وغيره.

فلا يقاس علىٰ الأخبار في الموضوعات رواية الأخبار في الأحكام مثل أخبار الرواة عن الواجبات والمحرّمات وغيرهما.

(أقول: المعترض، حيث ادّعىٰ الإجماع علىٰ العمل في الموارد المذكورة، فقد لقّن الخصم طريق إلزامه والردّ عليه).

إنّ من اعترض علىٰ السيّد‌ﷺ ويردّ ما يقول به السيد‌ﷺ، من المنع عن العمل بخبر الواحد بقيام الإجماع علىٰ العمل بخبر الواحد في هذه الموارد، فقد لقّن وأعلم الخصم، وهو السيّد‌ﷺ طريق الجواب، فكأنه يقول للسيّد: لك أن تجيب عن استدلالي بالإجماع وتقول:

إنّ العمل بخبر الواحد في هذه الموارد قد ثبت بالإجماع، وتكون هذه الموارد من الموضوعات، ولم يكن هذا الإجماع في الأخبار عن الأحكام، فلا يكون دليلاً علىٰ حجّية خبر الواحد في الأحكام كما هو محل الكلام.

(ولو ادّعىٰ استقرار سيرة المسلمين علىٰ العمل في الموارد المذكورة) دون الإجماع كان أبعد عن الرد، فكان استدلال المعترض بالسيرة علىٰ حجّية خبر الواحد في الأحكام تاماً وصحيحاً، وذلك للفرق بين الإجماع والسيرة، فإنّ ملاك حجّية الإجماع هو كشفه عن قول المعصوم‌عليه السلام، فيكون مختصّاً بمورده، ولا يجوز التعدي عنه إلىٰ غيره.

ومورد الإجماع فيما نحن فيه هو العمل بخبر الواحد في الموضوعات فقط، فلا يكون دليلاً علىٰ حجّية خبر الواحد في الأحكام بخلاف السيرة، فإنّ ملاك الحجّية فيها هو وثاقة المخبر والراوي، فهي كاشفة عن استمرار عمل المسلمين بخبر الواحد، واستمرار العمل

الردّ، فتأمّل.

الرابع من وجوه تقرير الإجماع: استقرار طريقة العقلاء طرّاً علىٰ الرجوع إلىٰ خبر الثقة في أُمورهم العاديّة، ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلىٰ العبيد.

فنقول: إنّ الشارع إن اكتفىٰ بذلك منهم في الأحكام الشرعيّة فهو، وإلّا وجب عليه

الذي كان باعتبار وثاقة الراوي كاشف عن صدور الحكم بالحجّية عن المعصوم عليه السلام.

وهذا الملاك موجود في مورد الأحكام أيضاً، ولذا نرىٰ المسلمين كثيراً ما يعملون بالخبر في هذه الموارد من دون اطّلاعهم علىٰ الإجماع عند العلماء.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ عدم صحة الاستدلال بالسيرة؛ إمّا لعدم جريانها في الأحكام كالإجماع، وإمّا لعدم اعتبارها لأنها ناشئة عن قلة المبالاة.

(الرابع من وجوه تقرير الإجماع: استقرار طريقة العقلاء طرّاً)، أي: جميعاً **(علىٰ الرجوع إلىٰ خبر الثقة)**.

والفرق بين هذا التقرير والتقرير الثالث واضح، فإنّ هذا التقرير أعمّ من الثالث، حيث تكون السيرة مختصّة بالمسلمين فيه، وعامة شاملة لهم ولغيرهم في هذا التقرير، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الفرق بينهما هو أنّ سيرة المتشرّعة والمسلمين حجّة، ولا يحتاج في حجّيتها إلىٰ إمضاء من المعصوم عليه السلام، بل مجرّد انعقادها يكشف عن رضا المعصوم عليه السلام، إذ المتدين لا يعمل بما لم يكن من الدين بخلاف سيرة العقلاء بما هم عقلاء، حيث تكون حجّة بعد إمضاء الشارع وعدم ردعه عنها؛ لأنهم ربّما تجري طريقتهم علىٰ شيء من غير اتباع الشارع أصلاً.

والحاصل أنّه قد جرت سيرة العقلاء علىٰ العمل بخبر الثقة، فإنّهم يعملون بخبر الثقات **(في أُمورهم العاديّة، ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلىٰ العبيد)** فإذا أخبر ثقةٌ عَبْدَ المولىٰ بأنّ مولاك أمرك بكذا يقبل خبره ويعمل به.

(فنقول: إنّ الشارع إن اكتفىٰ بذلك) أي: بالرجوع إلىٰ الثقة من العقلاء **(فهو)** أي: فما اكتفىٰ به الشارع من العمل بخبر الثقة يكون مطلوباً، وثبت ما هو المدّعىٰ من حجّية خبر الثقة.

ردعُهم وتنبيههم علىٰ بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعيّة، كما ردع في مواضع خاصّة، وحيث لم يردع عُلِمَ منه رضاه بذلك؛ لأنّ اللّازِم في باب الإطاعة والمعصية الأخذُ بما يعدّ طاعةً في العرف وتركُ ما يعدّ معصية كذلك.

فإن قُلتَ: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة، بل المتواترة، علىٰ حرمة العمل بما عدا العلم.

(وإلّا وجب عليه ردعهم) أي: وإن لم يكتفِ الشارع بالرجوع إلىٰ الثقة، ولم يُمضِ هذهالطريقة منهم، وجب عليه ردع العقلاء عن سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية، كما ردع عن العمل بخبر الثقة في مواضع خاصة كالتي يجب فيها الرجوع إلىٰ البيّنة، كما في الزنا والقتل وغيرهما.

قوله: (لأن اللّازم في باب الإطاعة والمعصية الأخذ بما يعدّ طاعةً في العرف) دفع لما يمكن أن يقال من أنّه لم يرد ردع من الشارع، ولكن عدم الردع منه لا يكون دليلاً علىٰ الرضا منه.

وحاصل الدفع والجواب: هو أنّ اللّازم بحسب حكم العقل في باب الإطاعة والمعصية هو الأخذ بما يعدّ طاعة عند العرف، وترك ما يعدّ معصية كذلك.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ العقل يحكم مستقلاً في باب الإطاعة والمعصية بوجوب الأخذ بطريق يعدّ في العرف طاعة، كالأخذ بخبر الثقة مثلاً، وكذلك يحكم بالاجتناب عن طريق يعدّ في العرف معصية، كمخالفة خبر الثقة مثلاً.

فوظيفة المكلّف بمقتضىٰ حكم العقل هي أنْ يأخذ بخبر الثقة في طريق إطاعة أحكام الشرع لأنه طاعة عرفاً، وأن يجتنب عن مخالفة خبر الثقة لأنها معصية عرفاً، والشارع إنْ رضىٰ بذلك فهو، وإلّا لوجب عليه الردع عنه في الأحكام الشرعية لئلّا يلزم الإغراء بالجهل.

(فإن قُلتَ: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة) وهي الآيات الناهية عن العمل بغير العلم كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لك بِهِ عِلْمٌ﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ

---

(١) الإسراء: ٣٦.

قُلتُ: قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في أمرين ، وأنّ الآيات والأخبار راجعة إلىٰ أحدهما.

الأوّل: إنّ العمل بالظنّ والتعبّد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرّم بـالأدلّة الأربعة.

والثاني: إنّ فيه طرحاً لأدلّة الأُصول العمليّة واللفظيّة التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها، وشيء من هذين الوجهين لايوجب ردعهم عن العمل، لكون حرمة العمل بالظن من أجلِها مركوزاً في ذهن العقلاء؛ لأنّ حرمة التشريع ثابت عندهم، والأُصـول العملية واللفظيّة معتبرة عندهم، مع عدم الدليل علىٰ الخلاف، ومع ذلك نجد بناءهم علىٰ العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.

والسرُّ في ذلك عدمُ جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء علىٰ العمل بالخبر، لانتفاء التشريع، مع بنائِهم علىٰ سلوكه في مقام الإطاعة والمعصية.

شَيْئاً﴾[١].

(والأخبار المتظافرة) الدالة علىٰ حرمة العمل بغير العلم.

(قُلتُ: قد عرفت) في تأسيس الأصل في أول بحث الظن حيث قـلنا: إنّ الأصـل هـو حرمة العمل بـالظن (انحصار دليل حرمة العمل بما عـدا العـلم في أمـرين، وأنّ الآيـات والأخبار راجعة إلىٰ أحدهما...) وهما حرمة العمل بالظن من جهة التشريع، ومن جهة كون العمل به موجباً لطرح أدلة الأُصول العملية واللفظية.

ومثال الأوّل: كما إذا أخبر الفاسق عن حرمة شرب التتن، وكان مقتضىٰ أدلة البراءة من الأُصول العملية هو الإباحة، كان الأخذ بخبرالفاسق محرّماً من جهتين: من جهة التشريع، ومن جهة كونه مستلزماً لطرح دليل أصل البراءة.

ومثال الثاني: كما إذا أخبر الفاسق بكراهة شرب التتن مثلاً، وقد ورد في خبر متواتـر حرمة شرب التتن، كان العمل به محرّماً من الوجهين: أي: التشريع، وكونه موجباً لطرح أصل من الأُصول اللفظية.

---

(١) يونس: ٣٦.

فإنّ الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته لا يُعَدُّ مُشَرِّعاً، بل لا يشكّون في كونه مطيعاً، ولذا يعوّلون عليه في أوامرهم العرفيّة من الموالي إلىٰ العبيد، مع أنّ قبح التشريع عند العقلاء لا يختصّ بالأحكام الشرعيّة.

وأمّا الأُصول المقابلة للخبر، فلا دليل علىٰ جريانها في مقابل خبر الثقة، لأن الأُصول

ثمّ العمل بخبر الثقة لا يكون موجباً لأحد الأمرين، أي: لا يكون مستلزماً للتشريع، ولا لطرح أدلة الأُصول، فلا تشمله الآيات والروايات؛ وذلك لأن حرمة العمل بالظن لأجل الوجهين المذكورين يكون مركوزاً في ذهن العقلاء لأنهم يعلمون حرمة التشريع وحرمة طرح أدلة الأُصول.

ومع ذلك قد استقر بناؤهم علىٰ العمل بالخبر الموجب للاطمئنان، فيكون السر في ذلك عدم جريان الوجهين في العمل بخبر الثقة، فالعمل بخبر الثقة بعد استقرار السيرة علىٰ العمل به، وحكم العقل بحجّيته ليس تشريعاً، كما أشار إليه بقوله: (**فإنّ الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته لا يُعَدُّ مُشرِّعاً**) بل يعدّ مطيعاً.

وقولُه: (**مع أنّ قبح التشريع عند العقلاء لا يختصّ بالأحكام الشرعية**).

دفعٌ لما يتوهمّ من أنّ عملهم بخبر الثقة لا يكون دليلاً علىٰ نفي التشريع، حتىٰ يقال: إنّه ليس محرّماً، بل يمكن ثبوت التشريع، غاية الأمر أنّه ليس قبيحاً في العرف، فالعمل بالظن حرام شرعاً من جهة التشريع ولايكون قبيحاً عند العرف.

فأجاب بما حاصله: إنّ قبح التشريع عند العقلاء لا يختصّ بالأحكام الشرعية، بل يجري في الأُمور العرفية، فيكون استقرار السيرة علىٰ العمل بخبر الثقة كاشفاً عن عدم التشريع في العمل بخبر الثقة أصلاً، إذ العقل يحكم بحجّيته، والعمل بما هو الحجّة لم يكن تشريعاً.

وحينئذ لا تكون الآيات والأُخبار رادعة لهم من جهة التشريع، وذلك لعدم التشريع.

وبالجملة: إنّ العمل بخبر الثقة ليس موجباً للتشريع.

وبقيٰ الكلام في أنّ العمل به هل يكون موجباً لطرح أدلة الأُصول أم لا؟

وقد أشار إليه بقوله: (**وأمّا الأُصول المقابلة للخبر، فلا دليل علىٰ جريانها في مقابل خبر الثقة**) إنّ الأُصول لا تكون حجّة عند تعارضها مع خبر الثقة ليكون الأخذ بها واجباً

التي مدركها حكم العقل لا الأخبار، لقصورها عن إفادة اعتبارها، كـالبراءة والاحـتياط والتخيير، لا إشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة، بعد الاعتراف ببناء العقلاء علىٰ العمل به في أحكامهم العرفيّة؛لأنّ نسبة العقل في حكمه بالعمل بـالأُصول المـذكورة إلىٰ الأحكام الشرعيّة والعرفيّة سواءٌ.

وطرحها حراماً.

(لأن الأُصول التي مدركها حكم العقل لا الأخبار، لقصورها عن إفادة اعتبارها).

إنّ اعتبار الأُصول:

تارة: يكون بحكم العقل لا بـالأخبار لقـصور دلالة الأخـبار عـلىٰ اعـتبارها، كـالبراءة والاحتياط والتخيير.

وأُخرىٰ: يمكن أن يكون مدركها الأخبار، كالاستصحاب، علىٰ القول بأنّ الدليل علىٰ حجّيته هو الأخبار لا العقل.

فإذا كان الأصل من القسم الأوّل بأن كان الدليل علىٰ حجّيته العقل لا يجري في مورد خبر الثقة علىٰ خلافه؛ وذلك لأن استقرار سيرة العقلاء علىٰ العمل بخبر الثقة يكون كاشفاً عن حكم العقل بعدم حجّيته، فلا يـجري فـي مـقابله الأُصـول؛ لأن العـقل إنّـما يـحكم بحجّيتها في غير صورة خبر الثقة علىٰ خلافها، وحينئذ لا تكون حجّة.

فالأخذ بخبر الثقة وإن كان موجباً لطرح الأصل ولكن طرح الاصل ليس بحرام حتىٰ يكون العمل به حراماً.

قولُه: **(لأن نسبة العقل في حكمه بالعمل بالأُصول المـذكورة إلىٰ الأحكـام الشرعـيّة والعرفية سواء).**

دفعٌ لما يتوهّم من أنّ حكم العقل بوجوب الأخذ بـخبر الثـقة وطـرح الأُصـول عـند تعارضها معه مختصّ بأحكامهم العرفية، وأُمورهم العادية، وأمّا فـي الأحكـام الشـرعية فيحكم العقل بحجّية الأُصول مطلقاً، وحينئذ يكون الأخذ بخبر الثقة محرّماً لكونه موجباً لطرح ما هو الحجّة.

وحاصل الدفع: إنّ العقل لا يفرق في حكْمه بحجّية الأُصول بين الشرعيات والعرفيات، فإذا حكم بحجّيتها عند عدم خبر الثقة علىٰ خلافها حكـم بـها ـ كـذلك ـ فـي الأحكـام

وأمّا الاستصحابُ، فإن أُخِذ من العقل فلا إشكال في أنّه لا يفيد الظنّ في المقام، وإن أُخِذَ من الأخبار فغاية الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين.

وأمّا الأُصولُ اللفظيّة، كالإطلاق والعموم، فليس بناء أهل اللسان علىٰ اعتبارها حتّىٰ في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها، فتأمّل.

الشرعية والعرفية معاً.

(وأمّا الاستصحاب، فإن أُخِذَ من العقل فلا إشكال في أنّه لا يفيد الظّن في المقام).

فلو كان العمل بخبر الثقة موجباً لطرح الاستصحاب فإن قلنا:

بأنّ الاستصحاب يكون من الأُصول العقلية، بمعنىٰ أنّ الحاكم علىٰ حجّيته هو العقل، من باب كل ما هو ثابت يدوم، فلا إشكال في طرحه والأخذ بخبر الثقة؛ لأن الاستصحاب حينئذ يكون من الأمارات الظنّية، ويكون ملاك حجّيته إفادته الظن، ولا يفيد الظن عند تعارضه مع خبر الثقة، فلا يكون حجّة إلّا عند انتفاء خبر الثقة.

وأمّا إن قلنا: بأنّه من الأُصول الشرعية وأُخِذَ من الأخبار الدالة علىٰ حرمة نقض اليقين بالشك فيكون دليله خبر الثقة، وبذلك يكون الاستصحاب معارضاً لخبر الثقة لأنّ العمل بالإستصحاب حقيقة هو العمل بخبر الثقة، فلا يكون العمل بخبر الثقة المعارض للاستصحاب وطرح الاستصحاب حراماً، إذ يجوز الأخذ بخبر الثقة وترك العمل بالاستصحاب ترجيحاً أو تخييراً.

(وأمّا الأُصول اللفظية، كالإطلاق والعموم، فليس بناء أهل اللسان علىٰ اعتبارها حتىٰ في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها).

وأمّا إذا كان العمل بخبر الثقة موجباً لطرح الأُصول اللفظية فيمكن أن يقال بجواز طرحها والأخذ بالخبر الموثوق به.

وذلك لأن الأُصول اللفظية معتبرة ببناء أهل اللسان والعقلاء، فإذا وجدنا استقرار سيرتهم علىٰ العمل بخبر الثقة المخالف لها حصل لنا القطع بأنّ اعتبارها مختصّ بغير صورة وجود خبر الثقة علىٰ الخلاف، فحينئذٍ يجوز العمل بخبر الثقة وطرحها لأنّ طرحها ليس بمحرم.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ عدم جواز طرح الأُصول اللفظية لأنها معتبرة مطلقاً، وليس

الخامس من وجوه تقرير الإجماع: ما ذكره العلّامة في النهاية من إجماع الصّحابة علىٰ العمل بخبر الواحد من غير نكير، وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصّحابة بخبر الواحد.

وهذا الوجه لا يخلو من تأمّل، لأنه إن أُريد من الصّحابة العاملين بالخبر مَنْ كان في ذلك الزمان لايصدرُ إلّا عن رأي الحجّة عليه السلام، فلم يثبت عملُ أحد منهم بخبر الواحد، فضلاً عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام له؛ وإن أُريد به الهَمجُ الرَّعاع الذين يُصغُون إلىٰ كلِّ ناعق، فمن

اعتبارها مشروطاً بعدم وجود خبر الثقة علىٰ خلافها كالأُصول العملية، وحينئذ لا يجوز العمل بخبر الثقة عند تعارضه معها، بل يأخذ بها دون الخبر، وذلك لأجل الفرق بين الأُصول العملية والأُصول اللفظية.

فإنّ اعتبار الأُصول العملية إنّما هو بحكم العقل وبناء العقلاء بما هم عقلاء، فإذا استقرّت سيرتهم علىٰ العمل بخبر الثقة المخالف لها لكان ذلك كاشفاً عن اختصاص اعتبارها عند انتفاء خبر الثقة، بخلاف الأُصول اللفظية، حيث يكون اعتبارها ببناء أهل اللسان، بما هم أهل اللسان، لا بما هم عقلاء، فقد استقرّ بناؤهم علىٰ اعتبارها مطلقاً، ثمّ امضاء الشارع هذا البناء منهم يكون رادعاً عن الأخذ بخبر الثقة، فيجب الاخذ بالظواهر دون خبر الثقة.

(الخامس من وجوه تقرير الإجماع: ما ذكره العلّامة في النهاية من إجماع الصّحابة علىٰ العمل بخبر الواحد من غير نكير).

والخامس من وجوه تقرير الإجماع علىٰ حجّية خبر الواحد ما ذكره العلّامة رحمه الله من إجماع أصحاب المعصومين عليهم السلام علىٰ العمل بخبر الواحد من دون أن ينكره المعصوم عليه السلام، فعدم الإنكار منه عليه السلام تقرير لذلك، فيكون حجّة بتقرير من المعصوم عليه السلام.

ثمّ ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد:

منها: إنّ أبا بكر قضىٰ في واقعة بين اثنين، ثمّ أخبر بلال بأنّ النبي صلى الله عليه وآله قضىٰ بخلاف ما قضيت، فعمل بخبر بلال وقضىٰ بقضاوة النبي صلى الله عليه وآله، فهذا الخبر يكون دليلاً علىٰ حجّية خبر الواحد .

(وهذا الوجه لا يخلو من تأمّل).

المقطوع عدمُ كشف عملهم عن رضا الإمامعليه السلام لعدم ارتداعهم بردعه في ذلك اليوم.

ولعلّ هذا مرادُ السيّدرحمه الله حيث أجاب عن هذا الوجه: بأنّه إنّما عمل بخبر الواحد المتأمّرون الذين يُحتَشَمُ التصريح بخلافهم، وإمساك النكير عليهم لايدلُّ علىٰ الرضا بعملهم، إلّا أن يقال: إنّه لو كان عملهُم منكراً لم يترك الإمامُ ـ بل ولا أتباعه من الصحابة ـ النكير علىٰ العاملين إظهاراً للحقّ، وإن لم يظنّوا الارتداع، إذ ليست هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة التي أنكرها عليهم من أنكر، لإظهار الحقّ ودفعاً لتوهّم دلالة السكوت علىٰ الرضا.

السادس من وجوه تقرير الإجماع: دعوىٰ الإجماع من الإماميّة، حتىٰ السيّد وأتباعه، علىٰ وجوب الرجوع إلىٰ هذه الأخبار الموجودة في أيدينا، المودعة في اُصول الشيعة وكتبهم.

ولعلّ هذا هو الذي فهمه بعضٌ من عبارة الشيخ المتقدّمة عن العدّة، فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيّدقدس سرهما، وفيه:

وذلك لأنّه إن كان المراد من الصحابة من كان في زمان المعصومعليه السلام، كسلمان وأبي ذر وغيرهما لَمـّا صدر العمل بخبر الواحد عنهم؛ لأنهم يأخذون الأحكام من المعصومعليه السلام من دون واسطة أصلاً.

وإن كان المراد منهم الهمج الرعاع، أي: المتوحشين الذين يصغون إلىٰ كل ناعق، ويميلون مع كل ريح لَمـّا كان عملهم كاشفاً عن رضا المعصومعليه السلام، وعدم ردع المعصومعليه السلام عن عملهم لا يكون دليلاً علىٰ تقريره، إذ لعلّ عدم الردع كان لعدم ارتداعهم به، والمعصومعليه السلام كان عالماً بأنّهم لا يرتدعون فلهذا لم يردعهم.

(إلّا أن يقال: إنّه لو كان عملهم منكراً لم يترك الإمامعليه السلام ـ بل ولا أتباعه من الصحابة ـ النكير علىٰ العاملين إظهاراً للحقّ).

وملخّص ما يقال: إنّ الإمامعليه السلام وإن كان عالماً بعدم ارتداعهم بالردع ولكن يردعهم إظهاراً للحقّ، ودفعاً لتوهّم دلالة السكوت علىٰ الرضا، فنكشف من ترك الإمامعليه السلام النكير عليهم أنّ العمل بخبر الواحد لم يكن أمراً منكراً.

(السادس من وجوه تقرير الإجماع: دعوىٰ الإجماع من الإمامية، حتىٰ السيّد وأتباعه، علىٰ وجوب الرجوع إلىٰ هذه الأخبار الموجودة في أيدينا).

أوّلاً: إنّه إن أُريد ثبوتُ الاتّفاق علىٰ العمل بكلّ واحد واحد من أخبار هذه الكتب فهو ممّا عُلِمَ خلافهُ بالعيان، وإن أُريد ثبوت الاتفاق علىٰ العمل بها في الجملة، علىٰ اختلاف العاملين في شروط العمل، حتىٰ يجوز أن يكون المعمولُ به عند بعضهم مطروحاً عند آخر، فهذا لا ينفعنا إلّا في حجّيّة ما عُلِمَ اتفاقُ الفرقة علىٰ العمل به بالخصوص، وليس يوجد ذلك في الأخبار إلّا نادراً، خصوصاً مع ما نرىٰ من ردّ بعض المشايخ ـ كالصدوق والشيخ ـ بعضَ الأخبار المودعة في الكتب المعتبرة، بضعف السند أو بمخالفة الإجماع أو نحوهما.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكر من الاتّفاق لاينفع حتىٰ في الخبر الذي عُلِمَ اتفاقُ الفرقة علىٰ قبوله والعمل به؛ لأن الشرط في الاتفاق العملي، أن يكون وجه عمل المجمعين معلوماً، ألَا ترىٰ أنّه لو اتفق جماعةٌ يعلم برضا الإمام عليه السلام بعملهم علىٰ النظر إلىٰ امرأة، لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجهُ نظرهم كونَها زوجةً لبعضهم، وأُمّاً لآخر، وبنتاً لثالث، وأُمَّ زوجة لرابع، وبنتَ زوجة لخامس، وهكذا.

فهل يجوز لغيرهم ممّن لا محرميّة بينها وبينه أن ينظر إليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام؟ بل لو رأىٰ شخصَ الإمام عليه السلام ينظر إلىٰ امرأة، فهل يجوز لعاقل التأسّي به؟

والسادس من وجوه تقرير الإجماع هو دعوىٰ الإمامية جميعاً، حتىٰ السيّد رحمه الله، علىٰ العمل بالأخبار الموجودة في أُصول الإمامية وكتبهم.

(ولعلّ هذا)، أي: الإجماع علىٰ العمل بهذه الأخبار (هو الذي فهمه بعضٌ من عبارة الشيخ) في العدّة، حيث قال: فإنّي وجدت أنّ الفرقة مجمعة علىٰ العمل بهذه الأخبار، فحكم هذا البعض بعدم مخالفة الشيخ للسيّد رحمهما الله لأنهما معاً قد عملا بهذه الأخبار.

(وفيه: أوّلاً: إنّه إن أُريد ثبوت الاتّفاق علىٰ العمل بكلّ واحد واحد) فلم يتحقّق، بل المتحقّق والثابت هو خلافه.

(وإن أُريد ثبوت الاتّفاق علىٰ العمل بها في الجملة) فهو وإنْ كان ثابتاً إلّا أنّه لا ينفع إلّا فيما علم اتّفاقهم علىٰ العمل به بالخصوص، وهو غير موجود فيها.

(وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكر من الاتّفاق لا ينفع حتىٰ في الخبر الذي علم اتّفاق الفرقة علىٰ قبوله والعمل به).

وليس هذا كلّه إلّا من جهة أنّ الفعل لا دلالة فيه علىٰ الوجه الذي يقع عليه، فلابدّ في الاتفاق العملي، من العلم بالجهة والحيثيّة التي اتفق المجمعون علىٰ إيقاع الفعل من هذه الجهة والحيثيّة، ومرجع هذا إلىٰ وجوب إحراز الموضوع في الحكم الشرعي، المستفاد من الفعل.

ففيما نحن فيه: إذا عُلِم بأنّ بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرينة، وبعضهم من حيث كونه ظانّاً بصدوره قاطعاً بحجّية هذا الظنّ، فإذا لم يحصل لنا العلمُ بصدوره ولا العلمُ بحجّية الظنّ الحاصل منه، أو علمنا بخطأ من يعمل به لأجل مطلق الظنّ، أو احتملنا خطأه، فلا يجوز لنا العملُ بذلك الخبر تبعاً للمجمعين.

ولو علم اتّفاقهم علىٰ العمل بالخبر فإنّ اتّفاقهم هذا علىٰ الحجّية لم ينفع الغير وذلك لاحتمال انتفاء جهة العمل في غيرهم، مثل جواز نظر جماعة إلىٰ امرأة لكونها أمّاً للبعض وأُختاً للآخر وبنتاً للثالث وزوجة للرابع، وهكذا، ولا يجوز لغيرهم ممّن لا محرميّة بينها وبينه أن ينظر إليها من جهة اتفاق الجماعة كما لا يخفىٰ.

وهذا الاحتمال موجود في المقام لأن المجمعين مختلفون في وجه العمل، فبعضهم يعمل بهذه الأخبار لكونها معلومة بالتواتر أو بالقرائن، وبعضهم الآخر يعمل بها لأجل الظن بصدورها، وهو ممّن يقول بحجّية الظن، وهكذا، فإذا علمنا بخطأ بعضهم أو احتملناه لايجوز لنا العمل بذلك الخبر الذي عملوا به تبعاً لهم.

هذا تمام الكلام في بحث الظن من كتابنا «**دروس في الرسائل**» وسيتلوه البحث عن البراءة والاشتغال إنْ شاء اللهُ تعالىٰ.

وقد فرغت من تسويد هذه الأوراق في ليلة السابع من شهر رمضان المبارك سنة ١٤٠٩ هجرية في جوار السيدة زينب سلام الله عليها.

ومن باب من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق أرفع راية الشكر والثناء إلىٰ حضرة حجّة الإسلام والمسلمين السيد محسن الخاتمي، أدام الله بقاءه الشريف، حيث شجعني على إكمال الكتاب.

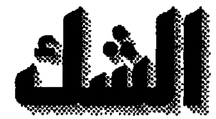
ونسأل الله أن يوفقني بتنظيم و ترتيب بقية أبحاثي في الرسائل.

غلام علي بن محمد حسين، المدعو بمحمدي البامياني

والحمدُ للهِ أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً



المقصد الثالث



الشك



مقدّمة

المقصد الثالث من مقاصد الكتاب في الشك.

قد قسّمنا في صدر هذا الكتاب المكلّفَ الملتفتَ إلىٰ الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلاثة أقسام، لأنّه إمّا أن يحصل له القطعُ بحكمه الشرعي، وإمّا أن يحصل له الظن، وإمّا أن يحصل له الشك.

بحث الشّك

(المقصد الثالث من مقاصد الكتاب في الشك).

بعد الفراغ عن المقصد الأول وهو بحث القطع، والمقصد الثاني وهو البحث عن الظن، يبدأ المصنّف ﷺ في البحث عن المقصد الثالث وهو البحث عن حكم الشك، حيث يقول:

(قد قسّمنا في صدر هذا الكتاب المكلّف الملتفت إلىٰ الحكم الشرعي العملي في الواقعة علىٰ ثلاثة أقسام)

أي: القاطع، والظان، الشاك.

وقد تقدم توضيح المراد لكل من المكلّف، والالتفات، والحكم الشرعي في أول الكتاب بما لا حاجة فيه إلىٰ البيان ثانياً.

نعم، بقي شيء لم يتقدّم في أوّل الكتاب، وهو تقييده الحكم الشرعي بالعملي، أي: الحكم الفرعي مقابل الاعتقادي، فيخرج به ما يتعلّق بالأُمور الاعتقادية كوجوب تحصيل الاعتقاد بوجود الواجب تعالىٰ ورسله، وكتبه، وملائكته، وجنته، وناره. وبذلك يختصّ المراد من الحكم الشرعي العملي بما يتوقّف امتثاله علىٰ أعمال الجوارح المسمّىٰ بالحكم الفرعي الشامل للتكليفي والوضعي.

لا يقال: إن ذكر الالتفات بعد المكلّف لغو، إذ كلّ مكلف لا بدّ أن يكون ملتفتاً ومتوجّهاً

وقد عرفتَ أنّ القطعَ حجّة في نفسه لا بجعل جاعل، والظن يمكن أن يعتبر في متعلّقه، لكونه كشفاً ظنياً ومرآةً لمتعلّقه. لكنّ العملَ به والاعتمادَ عليه في الشرعيّات موقوفٌ علىٰ وقوع التعبّد به، وهو غيرُ واقع إلّا في الجملة، وقد ذكرنا مواردَ وقوعه في الأحكام الشرعية في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

إلىٰ التكليف الشرعي، وإلّا لم يكن مكلّفاً أصلاً.

فإنّه يقال: إن الالتفات علىٰ قسمين:

الأول: هو الالتفات إلىٰ أصل التكليف مقابل الغفلة عنه أصلاً.

والثاني: هو الالتفات إلىٰ ثبوت الحكم لكلّ موضوع من الموضوعات بعد علمه بأصل التكليف إجمالاً.

والمراد منه في المقام هو القسم الثاني لا الأول، وبذلك يخرج ذكر قيد الالتفات عن اللغوية، فتأمّل تعرف.

(وقد عرفت أن القطع حجّة في نفسه لا بجعل جاعل).

قد تقدم في بحث القطع أنه حجّة بذاته، وأنه لا يقبل الجعل نفياً وإثباتاً بخلاف الظن، إذ أنّه ممّا يمكن أن يجعله الشارع حجّة، وذلك لمكان كشفه الواقع كشفاً ظنّياً ناقصاً، الذي يقترن باحتمال مخالفة الواقع، فيجعله الشارع حجّة بتنزيله منزلة القطع وذلك بإلغاء احتمال مخالفته للواقع، وبذلك يكون اعتباره بجعل من الشارع لا بالذات، وقد تقدم أنّه قد وقع التعبّد به من قبل الشارع في الجملة، وقد تقدم تفصيل موارد التعبّد به في بحث الظن.

وأمّا الشك فلا يعقل اعتباره حتىٰ بالجعل، وذلك لعدم وجود جهة كاشفة فيه عن الواقع أصلاً، فكيف يعقل للشارع أن يجعله حجّة، بأن يأمر المكلّف بالجري علىٰ العمل به مع كونه في حالة من التحيّر والترديد، إذ لا يرىٰ شيئاً من الواقع حتى يأتي به؟!

فمَثَلُ الحجّية للقطع والظن والشك مَثَلُ الوجود للواجب والممكن والممتنع حيث تكون حجّية القطع بالذات، كوجود الواجب بذاته لذاته.

بينما تكون حجّية الظن بالجعل، كوجود الممكن حيث يكون بالعلّة، وأمّا حجّية الشك فممتنعة كامتناع وجود المحال بالذات، فتأمّل جيداً.

وأمّا الشك، فلمّا لم يكن فيه كشفٌ أصلاً لم يعقل فيه أن يُعتبر.

فلو ورد في مورده حكمٌ شرعي، كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمُها كذا، كان حكماً ظاهريّاً لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض، ويُطلق عليه الواقعي الثـانوي

ثمّ إن ظاهر كلام المصنّف من قوله: (وأمّا الشك، فلمّا لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل فيه أن يُعتبر) هو أنّ المراد من الشك ما يتساوىٰ طرفاه في مقابل القطع والظن، ولكن في الحقيقة ـ كما سيأتي ـ أن المراد من الشك هو مطلق عدم الحجّة والدليل علىٰ ثبوت حكم أو نفيه لا الشك بمعنىٰ ما يتساوىٰ طرفاه، إذ الوظائف المجعولة للشاك ليست مخصوصة بالشاك بمعنىٰ ما يتساوىٰ طرفاه، بل تكون مجعولة لكل من لم يقم عنده دليل وحجّة علىٰ الحكم، فيشمل الشكُ الظن غير المعتبر، كما سيأتي في كلام المصنّف حيث يقول: ثمّ إنّ الظن غير المعتبر حكمه حكم الشك.

(فلو ورد في مورده حكم شرعي، كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا، كان حكماً ظاهرياً)

وكلام المصنّف هذا وإنْ كان في بيان حكم الشك إلّا إنه يظهر منه تقسيم الحكم إلىٰ الظاهري، والواقعي، والفرق بينهما، فنقول: إن الفرق بينهما علىٰ ما يظهر من المصنّف من جهتين:

الأولىٰ: من حيث الموضوع.

والثانية: من حيث الدليل تسميةً.

وأمّا الفرق من حيث الموضوع فهو أن الموضوع في الحكم الواقعي، هو الشيء بعنوانه الأوّلي من دون اعتبار علم المكلّف، أو جهله فيه، فالخمر مثلاً بعنوان أنّه خمر حكمه الواقعي هو الحرمة. سواء كان المكلّف عالماً، أو جاهلاً غافلاً، أو ملتفتاً.

وأمّا الموضوع في الحكم الظاهري فهو الشيء بعنوان المشكوك حكمه الواقعي، كما أشار إليه بقوله:

(كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا).

أي: البراءة، أو الاحتياط مثلاً، فيكون كلُّ واحد من البراءة، أو الاحتياط حكماً ظاهرياً، أو يقول: إن الواقعة التي قام علىٰ حكمها أمارة كخبر الثقة مثلاً يكون حكمها مودّىٰ

أيضاً، لأنّه حكمٌ واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، وثـانوي بـالنسبة إلىٰ ذلك الحكـم المشكوك فيه، لأنّ موضوعَ هذا الحكم الظاهري ـ وهي الواقعة المشكوك في حكمها ـ لا يتحقّقُ إلّا بعد تصوّر حكم نفس الواقعة والشك فيه.

مثلاً: شربُ التتن في نفسه له حكمٌ، فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه. فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكمُ الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك. فذلك الحكم حكم واقعي بقول مطلق، وهذا الواردُ ظاهري، لكونه المعمولَ به في الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنّه متأخر عن ذلك الحكم لتأخرِ موضوعه عـنه، ويسـمّىٰ الدليلُ الدالّ علىٰ هذا الحكم الظاهري أصلاً.

وأمّا ما دلّ علىٰ الحكم الأول علماً أو ظناً معتبراً، فيختصّ باسم الدليـل، وقـد يـقيّد بـالاجتهادي، كـما أنّ الأولَ قـد يسـمّىٰ بـالدليل مـقيّداً بـالفقاهتي. وهـذان القـيدان

الأمارة، فيكون مؤدّاها حكماً ظاهرياً، وبهذا ظهر أن الحكم الظـاهري أعـمّ مـن مـوارد الأُصول، ومؤدّيات الأمارات المعتبرة.

(ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً).

يطلق علىٰ الحكم الظاهري الحكم الواقعي المقيّد بالثانوي أيضاً، أي: كما يطلق عليه الظاهري، وهذا الفرق مبنيٌّ علىٰ ما ذكر من الفرق بين هذا الحكم الظاهري وبين الحكم الواقعي بحسب الموضوع، وإلّا فكلاهما حكم واقعي.

غاية الأمر: إن الحكم الواقعي الأُوّلي مجعول للشيء بعنوانه الأُوّلي، والواقعي الثانوي مجعول له بعنوان أنه مشكوك فيه، فتكون مرتبة مـوضوعه مـتأخرة عـن مـرتبة الحكـم الواقعي الأُوّلي، إذ لابدّ من وجود حكم واقعي مجعول من قبل الشارع ولكن حصل الشك فيه لكي يتحقق موضوع الحكم الظاهري، وبذلك يكون موضوع الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي، وتبعاً لذلك يتأخر نفس الحكم الظاهري عنه أيضاً، بتأخر كل حكم عن موضوعه، بل يكون الحكم الظاهري متأخراً عن الواقعي بمرتبتين، كما لا يخفىٰ.

وكـيف كـان، لمّـا كـان الحكـم الظـاهري مـتأخراً عـن الحكـم الواقـعي سُـمّي بالثانوي، ليتميز عن الحكم الواقعي الأُوّلي. هذا تمام الكلام في الفرق بينهما مـن جـهة الموضوع.

اصطلاحان من الوحيد البهبهاني، لمناسبةٍ مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد.

ثمّ إنّ الظن غير المعتبر حكمُه حكمُ الشك، كما لا يخفىٰ.

وممّا ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لأجل تقيّد موضوعة بالشك في الحكم الواقعي، يظهرُ لك وجهُ تقديم الأدلّة علىٰ الأُصول.

وأمّا الفرق بينهما من جهة الدليل تسميةً، فهو أن الدليل الدال علىٰ الحكم الواقعي يسمّىٰ بالدليل الاجتهادي، والدليل الدال علىٰ الحكم الظاهري يسمّىٰ بالدليل الفقاهتي، ومن المعلوم أن التسمية تحتاج إلىٰ مناسبةٍ ما، ولهذا قال المصنّف ﷺ:

(لمناسبةٍ مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد).

وبيان ذلك: إن الفقهاء قد عرّفوا الفقه بأنّه: العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيلية.

وعرّفوا الاجتهاد بأنه: استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي فأخذوا العلم في تعريف الفقه، والظن في تعريف الاجتهاد.

ومن المعلوم أنّ الحكم الظاهري لماكان معلوماً عند الفقيه دائماً، ناسب أن يسمّىٰ ما دلّ عليه بالدليل الفقاهتي، ولمّاكان ما دلّ علىٰ ثبوت الحكم الواقعي من الأمارات لا يفيد إلّا الظن به، فناسب أن يسمّىٰ بالدليل الاجتهادي، ولذلك تكون الأمارات القائمة علىٰ الأحكام الواقعية أدلة اجتهادية. هذا خلاصة وجه المناسبة في التسمية.

(وممّا ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لأجل تقيّد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي، يظهرُ لك وجهُ تقديم الأدلة علىٰ الأُصول).

ومن هنا يبين المصنّف ﷺ وجه تقديم الأدلة علىٰ الأُصول العملية، ويظهر من كلامه ﷺ أنّ أصل تقديم الأدلّة علىٰ الأُصول أمر متّفق عليه بين الأُصوليين، وإنّما الكلام في وجه تقديمها عليها، هل هو الورود، أو الحكومة، أو غيرهما؟

ويظهر من كلامه أن وجه التقديم هو الورود، أي: ورود الأدلة علىٰ الأُصول العملية، ويتضح ذلك بعد بيان مقدمة وهي:

إن هاهنا مفاهيم أربعة قد صارت مصطلحة بين الأُصوليين، وهي:

الأول: الحكومة، *والثاني:* الورود، *والثالث:* التخصيص، *والرابع:* التخصّص.

واعلم أنّ هذه الأُمور الأربعة لم تَرِدْ في لسان آية أو رواية أو معقد إجماع وإنّما هي مجرد اصطلاحات دائرة في ألسنة الأُصوليين، ولذلك لابدّ من بيان معانيها فنقول:

إن الحكومة: عبارة عن كون دليل ناظراً إلىٰ دليل آخر، ومفسِّراً لمضمونه سواء كان ناظراً إلىٰ عقد وضعه ـ أي: موضوعه ـ أو إلىٰ عقد حمله ـ أي: محموله ـ وسواء كان مضيّقاً لدائرة دليل المحكوم، أو موسِّعاً لها، ويسمّىٰ الدليل الناظر حاكماً، والمنظور إليه محكوماً.

فصور الحكومة باعتبار عقد الوضع والحمل والتضييق والتوسيع أربعة، ولابدّ من ذكر مثال لكل قسم:

الأول: مثال ما إذا كان الدليل الحاكم مضيِّقاً لدائرة الدليل المحكوم هو: ما ورد في بيان أحكام الشك في الصلاة من قوله عليه السلام: (إذا شككت بين الثلاث والأربع فابنِ علىٰ الأربع، ثمّ يأتي بصلاة الاحتياط)[1] ثم ورد: (لا شك للمأموم مع حفظ الإمام)[2] فحينئذ إذا شك المأموم بين الثلاث والأربع، وكان الإمام حافظاً للثلاث كان هذا الدليل الثاني حاكماً علىٰ الدليل الأول حيث يكون الدليل الحاكم ـ وهو الدليل الثاني ـ نافياً لموضوع الدليل المحكوم تعبّداً لا وجداناً، وذلك لأنّه ينفي حكم الشك عن شك المأموم بلسان نفي الموضوع، ويبين أنّه ليس له البناء علىٰ الأكثر وهو الأربع، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط، فيكون الدليل الحاكم في هذا المثال مضيِّقاً لدائرة الدليل المحكوم ـ كما لا يخفىٰ ـ حيث ينحصر موضوع الدليل الأول المحكوم بما إذا لم يكن الشك مع حفظ الإمام.

والثاني: مثال ما إذا كان الدليل الحاكم موسِّعاً لدائرة الدليل المحكوم، كقوله عليه السلام: (لا صلاة إلّا بطهور)[3] الظاهر في الطهارة الواقعية، ثمّ ورد ما يدل علىٰ كفاية الطهارة الظاهرية فيها، فكان الدليل الثاني حاكماً علىٰ الأول بنحو التوسعة، كما لا يخفىٰ.

والثالث: مثال ما إذا كان الدليل الحاكم ناظراً إلىٰ محمول الدليل المحكوم بنحو التضييق، فهو كقول المولىٰ لعبده أولاً: إكرام العلماء واجب، ثمّ قال ثانياً: كل ما ينفعهم

---

(١) انظر الوسائل ٨: ٢١٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٠، ح ١.

(٢) انظر الوسائل ٨: ٢٤٢، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٤، ح ٨.

(٣) التهذيب ١: ٥٠/١٤٤، الاستبصار ١: ٥٥ / ١٦٠، الوسائل ١: ٣٦٥، أبواب الوضوء، ب ١، ح ١.

....

إكرام، وقال ثالثاً: إعطاء الدراهم ليس بإكرام، ففي هذا المثال يكون الدليل الثالث حاكماً علىٰ الثاني، ومضيّقاً لمحموله حيث أخرج إعطاء الدراهم عن الإكرام المحمول في الدليل الثاني.

والرابع: مثال ما إذا كان الدليل الحاكم ناظراً إلىٰ محمول الدليل المحكوم بنحو التوسعة هو قول المولىٰ لعبده: اكرم أولادي، ثمّ قال: إعطاء الطعام إكرام، ثمّ قال : التأديب إكرام، حيث يكون الدليل الثالث حاكماً وموسّعاً لمحمول الدليل الثاني. هذا تمام الكلام في الحكومة.

وأمّا الورود: فهو عبارة عن خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر تكويناً بواسطة التعبّد ـ أي: تعبّد الشارع بالدليل الوارد ـ وبعبارة أُخرىٰ: هو أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر رفعاً حقيقياً، ولكن بواسطة التعبّد فيما إذا كان قابلاً للتعبّد، وذلك مثل الأمارات الشرعية بالقياس إلىٰ الأُصول العقلية، وهي: البراءة والاحتياط والتخيير، حيث تكون الأمارات واردة عليها.

وذلك لكون موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان حيث يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فيكون خبر الثقة بعد حجّيته بياناً فيرتفع، وينتفي به عدم البيان وجداناً.

وموضوع الاحتياط هو احتمال العقاب، وعدم المُـؤَمِّن عنه، فيكون خبر الثقة مؤمِّناً فيرتفع به موضوع الاحتياط.

وموضوع التخيير هو الحيرة وعدم المرجِّح فيرتفع بخبر الثقة، لكونه مرجِّحاً.

وهكذا يكون الدليل القطعي وارداً علىٰ الأُصول الشرعية حيث يكون موضوعها هو الشك؛ إمّا في أصل التكليف كالبراءة الشرعية، وإمّا في بقاء التكليف كالاستصحاب، وعلىٰ كل تقدير يكون الدليل القطعي ـ كالخبر المتواتر ـ رافعاً لموضوع الأُصول الشرعية، فيكون وارداً عليها.

ثمّ إن الورود يشترك مع التخصّص من جهة خروج الموضوع فيهما تكويناً، ويفترق عنه من جهة احتياج الورود إلىٰ التعبّد دون التخصّص.

والفرق بين الورود والحكومة هو أن انتفاء موضوع الدليل المورود بعد التعبّد بالدليل

لأنّ موضوعَ الأُصول يرتفعُ بوجود الدليل فلا معارضةَ بينَهما، لا لعدم اتّحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل ـ وهو الشك ـ بوجود الدليل، ألَا ترىٰ أنّه لا معارضةَ ولا تنافيَ

الوارد تكويني وواقعي، بخلاف تضييق الدليل الحاكم لموضوع الدليل المحكوم حيث يكون تعبّدياً وفي عالم التشريع.

وأمّا التخصيص فهو عبارة عن الخروج حكماً مع وحدة الموضوع حقيقة من دون التصرف في الموضوع في جانب العام أصلاً.

فالفرق بينه وبين الحكومة ـ بعد اشتراكهما في عدم رفع موضوع المحكوم والعام ـ هو أن التخصيص لا تصرّف له في العام أصلاً، وهذا بخلاف الحكومة حيث تُوجِبُ التصرف في الدليل المحكوم تعبّداً بالتضييق أو التوسعة.

وأمّا التخصّص فهو عبارة عن خروج مورد أحد الدليلين عن الآخر موضوعاً حقيقة، وذلك كخروج زيد الجاهل في قولك: لا تكرم زيداً، عن موضوع الدليل في قولك: اكرم العلماء، فيقال: إن زيداً خارج عن العلماء تخصّصاً خروجاً حقيقياً من دون تعبّد في البين أصلاً، وحينئذ فلا تلاحظ النسبة بين الدليلين المذكورين، إذ لا معنىٰ لملاحظتها بينهما أصلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك وجه تقديم الأدلة علىٰ الأُصول، إذ أنّ الأدلة العلمية رافعة لموضوع الأُصول، فيكون تقديمها عليها بالورود إنْ لم يكن بالتخصّص، وأمّا الأدلة الظنية، فيكون تقديمها عليها؛ إمّا بالورود مطلقاً، كما يظهر من أول كلام المصنّف، أو بالتخصيص بالنسبة إلىٰ الأُصول الشرعية، وبالورود بالقياس إلىٰ الأُصول العقلية، كما يظهر من وسط كلامه، أو بالحكومة كذلك، كما يظهر من آخر كلامه، ولم يظهر من كلامه خروج مورد الأدلة الظنية عن الأُصول تخصّصاً.

ومهما كان، فإنّ هذا إجمال الكلام في ما هو المستفاد من كلامه، فلابدّ من الكلام تفصيلاً في كل واحد من الموارد الثلاثة، فنقول:

وأمّا المورد الأول فقد أشار إليه المصنّف بقوله:

(لأنّ موضوع الأُصول يرتفع بوجود الدليل).

وحاصله: إنّه لمّا كان موضوع الأُصول هو الشك في الحكم الواقعي لشيء ـ كما تقدم ـ

بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الإباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة؟!

فإذا علمنا بالثاني لكونه علمياً ونفرض سلامته عن معارضة الأوّل، خرج شربُ التتن عن موضوع دليل الأوّل، وهو كونه مشكوك الحكم، لا عن حكمه حتىٰ يلتزم فيه تخصيص وطرح لظاهره.

كان الدليل الظني المخالف لها وارداً عليها، لارتفاع موضوعها به، وحينئذ إذا دلّ خبر الثقة علىٰ حرمة شرب التتن، وكان مقتضىٰ الأصل هو الحليّة كان تقديمه عليه من باب الورود، لأنّ موضوع الأصل وهو كون شرب التتن مشكوك الحكم قد ارتفع بقيام الدليل علىٰ الحرمة.

إذ ليس شرب التتن بعد قيام الدليل علىٰ الحرمة مشكوك الحكم -كما لا يخفىٰ - فحينئذ لا يبقىٰ تعارض بين الدليل والأصل.

إذ التعارض بين الدليلين فرع لتحقّقهما وثبوتهما، وقد انعدم الأصل في المقام، بارتفاع موضوعه بالدليل، فلا يبقىٰ أصل حتىٰ يكون معارضاً له، وقد أشار إلىٰ هذا بقوله: (فلا معارضة بينهما).

ثمّ إن عدم المعارضة بين الدليلين يمكن أن يكون لأجل انتفاء أحدهما، ويمكن أن يكون لأجل تعدّد موضوعهما، إذ المعارضة مشروطة بأمرين:

أحدهما: ثبوت الدليلين.

وثانيهما: وحدتهما موضوعاً، فتنتفي بانتفاء أحدهما، كما تنتفي بانتفاء كليهما.

وعدم المعارضة في المقام هو لانتفاء كِلَا الأمرين، وقد تقدم انتفاء الأصل بالدليل، فلم يكن الدليلان ثابتين، وهكذا لم يكن موضوعهما متّحداً، لأن موضوع الدليل في المثال المتقدم هو نفس شرب التتن مجرداً عن أيّ قيدٍ ولحاظ فيه.

وموضوع الأصل هو شرب التتن المشكوك حكمه الواقعي، فيتعدّد موضوعهما، ثمّ تنتفي المعارضة بتعدّد الموضوع، ومنه يظهر أن المراد من قوله: (فلا معارضة بينهما) أي: بين الأصل والدليل، ليس لعدم اتحاد الموضوع فقط، بل للوجهين معاً كما تقدم.

وهذا التوجيه والشرح كما في شرح الاعتمادي يكون مبنياً علىٰ أن يكون موضوع

ومن هنا كان إطلاقُ التقديم والترجيح في المقام تسامحاً، لأنّ الترجيحَ فرعُ المـعارضة، وكذلك إطلاق الخاصّ علىٰ الدليل والعامّ علىٰ الأصل فيقال: يخصّص الأصل بالدليل، أو يخرج عن الأصل بالدليل.

ويمكن أن يكون هذا الإطلاق علىٰ الحقيقة بالنسبة إلىٰ الأدلّة غير العلميّة.

بأن يقال: إنّ مؤدّىٰ أصل البراءة ـ مثلاً ـ أنّه إذا لم يعلم حرمةُ شرب التتن فهو غير محرّم، وهذا عامّ، ومفادَ الدليل الدالّ علىٰ اعتبار تلك الأمارة غير العلميّة المقابلة للأصل أنّه إذا قامت تلك الأمارة غير العلميّة علىٰ حرمة الشيء االفلاني فهو حرام، وهذا أخصّ من

الدليل هو نفس التتن علىٰ نحو الماهية بشرط لا، فيباين موضوع الأصل، وهـو المـاهية بشرط شيء ـ كما لا يخفىٰ ـ فيتعدّد موضوعهما.

وأمّا علىٰ فرض كون الموضوع في جانب الدليل هو التتن، أو شربه علىٰ نحو الماهية لا بشرط، كان عدم المعارضة بينهما من جهة واحدة وهـي انتفاء الأصـل بـالدليل، وإلّا فالموضوع متّحد، لعدم التنافي بين الشيء لا بشرط، وبينه بشرط شيء، لأنّ اللّابشـرط يجتمع مع الشرط.

فمعنىٰ عبارة المصنّف‌ﷺ حينئذ (فلا معارضة بينهما لا لعـدم اتّـحاد المـوضوع) لأنّ الموضوع متّحد (بل لارتفاع موضوع الأصل) كما هو ظاهر كلامهﷺ.

(ومن هنا كان إطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحاً).

أي: إن التعبير بتقديم دليل علىٰ آخر يصح علىٰ نحو الحقيقة فيما إذا كان التـعارض بينهما ثابتاً، فيقال: إنّ تقديم أحـدهما عـلىٰ الآخـر يكـون بـالترجـيح، وأمّـا إذا لـم يكـن التعارض متحققاً، كما إذا كان أحدهما وارداً علىٰ الآخر، فكان إطلاق التقديم للوارد علىٰ المورود من باب التسامح والمجاز لا من باب الحقيقة، والمقام من هذا القبيل.

وكذلك يكون إطلاق الخاص علىٰ الدليل، والعام علىٰ الأصل من باب التسامح أيضاً.

وأمّا المورد الثاني فقد أشار إليهﷺ بقوله:

(ويمكن أن يكون هذا الإطلاق علىٰ الحقيقة بالنسبة إلىٰ الأدلة غير العلميّة).

وكان عليه أن يزيد كلمة بالقياس إلىٰ الأصول غير العقلية حتىٰ يرجع المعنىٰ إلىٰ أنّ الأدلة الظنية تبقىٰ علىٰ كونها واردة علىٰ الأصول العقلية، كما سيأتي في كلامهﷺ، كما أنّ

دليل أصل البراءة مثلاً، فيخرج عنه به. وكونُ دليل تلك الأمارة أعمّ من وجه ـ باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءة ـ لا ينفعُ بعد قيام الإجماع علىٰ عدم الفرق في اعتبار تلك الأمارة بين مواردها.

الأدلة العلمية تكون واردة علىٰ الأُصول مطلقاً، شرعية كانت، أو عقلية.

والحاصل أنّه يمكن إطلاق الخاص علىٰ الدليل الظني، وإطلاق العام علىٰ الأصل الشرعي حقيقة، وذلك لأنّ موضوع الأُصل الشرعي هو عدم العلم الشامل للشك والظن معاً، فيكون الدليل الظني أخصّ من الأُصل الشرعي، وحينئذ إذا قام الدليل الظني علىٰ حرمة شيء، وكان مقتضىٰ الأُصل، كقوله عليه السلام: (**كلُّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتىٰ تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**)[1] هو الحليّة، والإباحة، كان الدليل مخصِّصاً له حيث يكون نتيجة الجمع بينهما هي أنه كلّ شيء حلال إلاّ ما دلّ خبر الثقة علىٰ حرمته.

وقولُه: (**وكونُ دليل تلك الأمارة أعمّ من وجه ـ باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءة ـ لا ينفعُ بعد قيام الإجماع علىٰ عدم الفرق في اعتبار تلك الأمارة**) حينئذ (**بين مواردها**).

دفعٌ لِمَا يتوهّم من أنّ النسبة بين الأدلة الدالة علىٰ حجّية الخبر، وبين أدلة اعتبار الأُصول ليست هي عموم مطلق حتىٰ يقال بتقديم أدلة الخبر علىٰ أدلة الأُصول بالتخصيص، بل هي عموم من وجه، فحينئذ نأخذ بمقتضىٰ القاعدة في مادة الاجتماع، ومقتضاها هو ترجيح إحداهما علىٰ الأُخرىٰ إنْ كان هناك مرجِّح لأحدهما، وإلّا فهو التخيير، وعلىٰ التقديرين ليس الحكم التخصيص، فالحكم بالتخصيص غير صحيح، وأمّا كون النسبة عموماً من وجه، فلاجتماعهما في مثال شرب التتن إذا دلّ خبر الثقة علىٰ الحرمة مع أنّ الأُصل يقتضي الحلِّية، ولافتراق ما دلّ علىٰ حجّية الخبر في مورد العلم الإجمالي، كما إذا دلّ خبر الثقة علىٰ وجوب الظهر معيّناً مع أن للمكلّف علماً إجمالياً بوجوب الظهر أو الجمعة، كان الدليل الظني فقط حيث لا يجري الأُصل في أطراف العلم الإجمالي، ولافتراق الأُصل فيما إذا لم يكن الخبر علىٰ خلافه.

وحاصل الدفع لهذا التوهّم هو أنّ كون الدليل الدال علىٰ اعتبار الأمارة أعمّ من وجه،

---

(١) الوسائل ١٧: ٨٨، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ١.

وتوضيحُ ذلك: إنّ كونَ الدليل رافعاً لموضوع الأصل ـ وهو الشك ـ إنّما يصحّ في الدليل العلمي، حيث إنّ وجوده يُخرِجُ حكمَ الواقعة عن كونه مشكوكاً فيه. وأمّا الدليل غير العلمي فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل، وهو عدم العلم. وأمّا الدليل الدالّ علىٰ اعتباره، فهو وإن كان علميّاً إلّا إنّه لا يفيد إلّا حكماً ظاهريّاً نظير مفاد الأصل. إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلّف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخليّة العلم والجهل.

وكون النسبة بينهما هي العموم من وجه، لا ينفع في ردِّ تقديم دليل اعتبار الأمارة علىٰ دليل اعتبار الأصل بالتخصيص، بل دليل الأمارة مخصِّص لدليل الأصل، وإنْ كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، وذلك لقيام الإجماع علىٰ حجّية الأمارة في جميع الموارد، بمعنىٰ أنّها حجّة في مادة الاجتماع مع الأصل، كما أنّها كذلك في مادة الافتراق، فحينئذ تخرج مادة الاجتماع بما دلّ علىٰ اعتبارها عن الأصل، فيكون دليلها مخصِّصاً لدليله، وهذا هو معنىٰ تخصيص الأصل العملي بالدليل الاجتهادي.

ثمّ إن المصنّف‏ يشير إلىٰ التفصيل بين الأصل العقلي والشرعي، فيقول‏: إنّ الدليل غير العلمي وارد بالنسبة إلىٰ الاحتياط والتخيير العقليين لكونه رافعاً لموضوعهما، وأمّا بالنسبة إلىٰ ما عداهما من الأصول الشرعية فهو بنفسه ـ أي: مع قطع النظر عن دليل اعتباره ـ غير رافع لموضوع الأصل وهو عدم العلم.

والحاصل أن تقدّم الدليل الظني علىٰ الأصل العقلي يكون بالورود، وعلىٰ الأصل الشرعي بالتخصيص، كما لا يخفىٰ.

وقوله: **(وأمّا الدليل الدال علىٰ اعتباره، فهو وإنْ كان علمياً)**.

دفعٌ لما يتوهم من أنّ نفس الدليل غير العلمي وإنْ لم يكن رافعاً لموضوع الأصل الشرعي إلّا أنّ الدليل الدال علىٰ اعتباره كان علمياً كالأدلة الأربعة فيرتفع به موضوع الأصل، فيكون تقديم الدليل علىٰ الأصل من باب الورود لا من باب التخصيص.

وحاصل الدفع هو أن الدليل الدال علىٰ الاعتبار وإنْ كان علمياً، إلّا أنّه لا يفيد إلّا حكماً ظاهرياً؛ وذلك لأنّ خبر الثقة الدال علىٰ حرمة شرب التتن في مورد أصالة الإباحة شرعاً لا يوجب العلم بالحكم الواقعي حتىٰ يرتفع به موضوع الأصل فيكون وارداً عليه،

فكما أنّ مفادَ قوله ﷺ: (كُلُّ شيءٍ مُطلق حَتىٰ يَرِدَ فِيهِ نَهيٌ)[1] يفيدُ الرخصة في الفعل غير المعلوم ورود النهي فيه، فكذلك ما دلّ علىٰ حجّية الشهرة الدالّة مثلاً علىٰ وجوب شيء، يفيد وجوبَ ذلك الشيء من حيث إنّه مظنون مطلقاً أو بهذه الأمارة.

ولذا اشتهر أنّ علم المجتهد بالحكم مستفادٌ من صغرىٰ وجدانيّة، وهي «هذا ما أدّىٰ إليه ظنّي»، وكبرىٰ برهانيّة، وهي: «كلّ ما أدّىٰ إليه ظنّي فهو حكمُ اللّه في حقّ». فإنّ الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري، فإذا كان مفادُ الأصل ثبوتَ الإباحة للفعل غير المعلوم الحرمة، ومفادُ دليل تلك الأمارة ثبوتَ الحرمة للفعل المظنون الحرمة، كانا متعارضين لا محالة. فإذا بُنِيَ علىٰ العمل بتلك الأمارة، كان فيه خروجٌ عن عموم الأصل وتخصيصٌ له لا محالة.

هذا، ولكنّ التحقيق أنّ دليلَ تلك الأمارة وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل، إلّا أنّه نُزِّلَ شرعاً منزلةَ الرافع، فهو حاكم علىٰ الأصل لا مخصّص له، كما سيتّضح

والدليل الدال علىٰ الحجّية ـ أيضاً ـ لا يوجب العلم بالحرمة واقعاً، بل يوجب العلم بالحجّية المستلزمة للعلم بحرمة شرب التتن ظاهراً.

وبالجملة، إنّ الأمارة لم تكن واردة علىٰ الأصل الشرعي، بل هي مخصِّصة له، كما أشار إليه بقوله:

(فإذا بُنِيَ علىٰ العمل بتلك الأمارة، كان فيه خروج عن عموم الأصل وتخصيص له...).

هذا تمام الكلام في المورد الثاني حيث يظهر من كلامه التفصيل المذكور.

وأمّا المورد الثالث، فقد أشار إليه بقوله:

(ولكن التحقيق أنّ دليل تلك الأمارة، وإنْ لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل، إلّا أنّه نُزِّلَ شرعاً منزلة الرافع، فهو حاكم علىٰ الأصل).

وحاصل هذا الكلام منه ﷺ هو ـ أيضاً ـ التفصيل بين الأُصول العقلية والشرعية، حيث تكون الأدلة الظنّية واردة علىٰ الأُولىٰ وهي الأُصول العقلية، وحاكمة علىٰ الثانية وهي

---

(١) الوسائل ٦: ٢٨٩، أبواب القنوت، ب ١٩، ح ٣.

إن شاء اللّه، علىٰ أنّ ذلك إنّما يتمّ بالنسبة إلىٰ الأدلّة الشرعيّة.

وأمّا الأدلّةُ العقليّة القائمة علىٰ البراءة والاشتغال، فارتفاعُ موضوعها بعد ورود الأدلّة الظنيّة واضحٌ، لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعاً لاحتمال العقاب، كما هو ظاهر. وأمّا التخييرُ فهو أصل عقلي لا غير.

واعلم أنّ المقصودَ بالكلام في هذه الرسالة الأُصولُ المتضمّنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلّي وإن تضمّنت حكمَ الشبهة في الموضوع أيضاً.

الأُصول الشرعية، وذلك بعد تنزيل الأمارات منزلة العلم بما دلّ علىٰ اعتبارها، فتخرج عن موضوع الأصل وهو عدم العلم، إذْ الأمارة بعد التنزيل علم تعبّداً وإنْ لم يكن علماً وجداناً، فتكون الأدلة الدالة علىٰ اعتبارها حاكمة علىٰ أدلة الأُصول بنحو التضييق حيث توجب خروج الأمارات عن موضوع أدلة الأُصول، فينحصر موضوعها في غير مورد الأمارات.

وبالجملة، إنّ تقديم الأمارات علىٰ الأُصول الشرعية يكون بالحكومة لا بالتخصيص.

(علىٰ أنّ ذلك) أي: كون أدلة الأمارات مخصِّصة لأدلة الأُصول **(إنّما يتمّ بالنسبة إلىٰ الأدلة الشرعية)** أي: أدلة الأُصول الشرعية.

(وأمّا الأدلة العقلية القائمة علىٰ البراءة والاشتغال...).

وأمّا أدلة اعتبار الأمارات بالنسبة إلىٰ أدلة الأُصول العقلية، كالبراءة العقلية والاشتغال العقلي، فإنّ تقديمها عليها بنحو الورود، كما تقدّم في المقدمة حيث قلنا فيها: إن موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان فيرتفع بقيام الأمارة علىٰ خلافها، فيكون تقديمها علىٰ البراءة بالورود، وهكذا موضوع الاشتغال، والاحتياط العقلي هو عدم المُؤَمِّن من العقاب فيرتفع بقيام خبر الثقة علىٰ الحكم، لأنّه مُؤَمِّن عن العقاب بعد حجّيته، وكذا موضوع التخيير هو عدم المرجِّح، فيرتفع بخبر الثقة لكونه مرجِّحاً.

(واعلم أن المقصودَ بالكلام في هذه الرسالة الأُصولُ المتضمّنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلّي وإنْ تضمّنت حكم الشبهة في الموضوع أيضاً).

وحاصل ما هو المستفاد من كلام المصنّف ﵀، أن المقصود بالكلام والبحث هو البحث في الأُصول الأربعة من جهة جريانها في الشبهات الحكمية وإنْ كانت تجري في

وهي منحصرة في أربعة: أصل البراءة، وأصل الاحتياط، والتخيير، والاستصحاب، بناءً علىٰ كونه حكماً ظاهريّاً ثبت التعبّدُ به من الأخبار، إذ بناءً علىٰ كونه مفيداً للظن يدخلُ في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي.

وأمّا الأُصولُ المشخِّصةُ لحكم الشبهة في الموضوع، كأصالة الصحة، وأصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحلّ، فلا يقع الكلامُ فيها إلّا لمناسبة يقتضيها المقامُ.

ثمّ إنّ انحصارَ موارد الاشتباه في الأُصول الأربعة عقلي، لأنّ حكمَ الشك؛ إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقينُ السابقُ عليه، وإمّا أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يُلحَظ.

الشبهات الموضوعية أيضاً.

(وهي منحصرة في أربعة).

أي: الأُصول منحصرة في الأربعة حصراً عقلياً من حيث مجاريها، واستقرائياً من جهة أنفسها، وهي:

١ ـ أصل البراءة ٢ ـ وأصل الاحتياط ٣ ـ والتخيير ٤ ـ والاستصحاب بناءً علىٰ كونه حكماً ظاهرياً ثبت اعتباره بالأخبار، وأمّا بناءً علىٰ ثبوت اعتباره ببناءٍ من العقلاء، فإنّه يكون من الأمارات المفيدة للظن، وبذلك يخرج عن كونه أصلاً رابعاً للأُصول العملية كما ذكر في محلّه.

وأمّا حصرها في الأربعة من حيث المجاري فهو عقلي، حيث تكون قسمتها عليها دائرة بين النفي والإثبات، وكل تقسيم كذلك يكون حصر المقسم في الأقسام عقلياً.

وأمّا كون انحصار نفس الأُصول في الأربعة استقرائياً فَلِمَا ثبت بالاستقراء من أنّ الأُصول الجارية في جميع أبواب الفقه منحصرة في الأربعة المذكورة.

وقد أشار المصنّف‏ﷺ إلىٰ حصرها في الأربعة عقلاً من حيث مجاريها بقوله:

(لأنّ حكم الشك؛ إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه، وإمّا أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يُلحَظ)

ومراده من لحاظ اليقين السابق علىٰ الشك هو ما إذا كان شك المكلّف في بقاء ما تيقّن به من جهة وجود الرافع، كالشك في بقاء الطهارة بعد اليقين بها، لا من جهة المقتضي

والأوّلُ موردُ الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الاحتياطُ فيه ممكناً أم لا، والثاني موردُ التخيير. والأوّلُ إمّا أن يدلّ دليل عقلي أو نقلي علىٰ ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإمّا أن لا يدلّ.

والأول موردُ الاحتياط، والثاني موردُ البراءة.

كالشك ببقاء نجاسة الماء المتنجّس بالتغيّر بعد زوال تغيّره.

(**والأول**) هو (**مورد الاستصحاب**).

وهو ما إذا كان الشك ملحوظاً فيه اليقين السابق علىٰ الشك سواء كان الشك في التكليف أو في المكلّف به، وسواء كان الاحتياط ممكناً أم لا.

(**والثاني إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا**).

وهو ما إذا لم يكن هناك لحاظ اليقين السابق علىٰ الشك، سواء لم يكن هناك يقين أصلاً كالشك في حرمة شرب التتن ابتداءً، أو كان ولم يُلحظ، كالشك من جهة المقتضي ينقسم علىٰ قسمين:

الأول: ما يمكن الاحتياط فيه.

والثاني: ما لا يمكن الاحتياط فيه (**والثاني مورد التخيير**).

(**والأول**) وهو ما يمكن الاحتياط فيه (**إمّا أن يدل دليل عقلي أو نقلي علىٰ ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول**) كما في مورد الشك في المكلّف به، حيث يكون أصل التكليف ثابتاً، فيحكم العقل بالعقاب علىٰ مخالفة التكليف المجهول من حيث المتعلّق.

(**وإمّا أن لا يدل**) كما في مورد الشك في أصل التكليف حيث لا يحكم العقل بالعقاب، لعدم ثبوت التكليف حتىٰ يحكم بالعقاب علىٰ مخالفته.

(**والأول مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة**)

أي: الأول وهو ما يدل الدليل علىٰ ثبوت العقاب بالمخالفة ـ كما في الشك في المكلّف به ـ مورد للاحتياط، والثاني وهو ما لا يدل الدليل علىٰ العقاب بالمخالفة، لعدم التكليف ـ كما في صورة الشك في أصل التكليف ـ مورد للبراءة.

ثمّ إن ما ذكره المصنّف‌ؒ من حصر مجاري الأُصول هنا أوْلىٰ ممّا ذكره في أول الكتاب، إذ ليس فيه تخصيص البراءة في الشك في التكليف، ولا تخصيص الاحتياط في

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ مواردَ الأُصول قد تتداخلُ، لأنّ المناطَ في الاستصحاب ملاحظةُ الحالة المتيقّنة السابقة، ومدارَ الثلاثة الباقية علىٰ عدم ملاحظتها وإن كانت موجودةً.

ثمّ إنّ تمامَ الكلام في الأُصول الأربعة يحصلُ بإشباعه في مقامين:

أحدهما: حكمُ الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجـع إلىٰ الأُصول الثلاثة.

الثاني: حكمُهُ بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب.

أمّا المقام الأوّل: وهو حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة، فيقع الكلامُ فيه في موضعين؛ لأنّ الشكّ:

إمّا في نفس التكليف، وهو النوع الخاصّ من الإلزام وإنْ عُلِمَ جنسه، كالتكليف المردّد بين الوجوب والتحريم.

الشك في المكلّف به، فلا يَرِدُ عليه ما ورد في أول الكتاب من عدم اختصاص البـراءة بالشك في أصل التكليف، كما لا يختصّ الاحتياط بالشك في المكلّف به.

(وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ موارد الأُصول قد تتداخل).

بمعنىٰ: أنّه يمكن أن يكون المورد الواحد مورداً لأصلين كالاستصحاب والبراءة مثلاً، وذلك لأنّ مناط الاستصحاب وإن كان ملاحظة الحالة السابقة المتيقّنة إلّا أنّ مدار الثلاثة الباقية هو عدم ملاحظتها لا ملاحظة عدم الحالة السابقة حتىٰ لا يـمكن اجـتماعها مـع الاستصحاب مورداً، وحينئذ يمكن تداخل الثلاثة مع الاستصحاب مورداً، فتأمّل جيداً.

(ثمّ إنّ تمام الكلام في الأُصول الأربعة يحصل بإشباعه في مقامين:

أحدهما: حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع إلىٰ الأُصول الثلاثة.

الثاني: حكمه بملاحظة الحالة السابقة، وهو الاستصحاب).

وملخّص الكلام أنّه يقع البحث عن الأُصول الأربعة في مقامين:

المقام الأول: يبحث فيه عن الأُصول الثلاثة التي لم تُلحظ فيها الحالة السابقة.

والمقام الثاني: يبحث فيه عن الاستصحاب فقط.

أمّا المقام الأول فيقع الكلام فيه في موضعين:

وإمّا في متعلَّق التكليف مع العلم بنفسه، كما إذا علم وجوب شيء وشك بين تعلّقه بالظهر والجمعة، أو علم وجوب فائتة وتردّد بين الظهر والمغرب.

الموضع الأول: يبحث فيه عن حكم الشك في نفس التكليف، أي: النوع الخاص من الإلزام، كالإلزام والتكليف المردّد بين الوجوب والحرمة.

والموضع الثاني: هو ما يبحث فيه عن حكم الشك في متعلّق التكليف، كتردّد متعلّق الوجوب بعد العلم به بين الظهر والجمعة.



المقام الأوّل

حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة

الموضع الأوّل: الشك في نفس التكليف

والموضع الأول [وهو الشك في نفس التكليف] يقعُ الكلامُ فيه في مطالب، لأنّ التكليف المشكوك فيه؛ إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب، وإمّا وجوب مشتبه بغير التحريم، وإمّا تحريم مشتبه بالوجوب، [لأنّ التكليف المشكوك فيه إمّا إيجاب مشتبه بغيره وإما تحريم كذلك، ص]، وصور الاشتباه كثيرة.

(والموضع الأول: [وهو الشك في نفس التكليف] يقع الكلام فيه في مطالب) ثلاثة:

الأول: يقع الكلام في تحريم المشتبه بغير الوجوب.

والثاني: يقع الكلام في وجوب المشتبه بغير التحريم.

والثالث: يقع الكلام في تحريم المشتبه بالوجوب.

ثمّ إن صور الاشتباه وإنْ كانت كثيرة إلّا إنّ المطالب الثلاثة شاملة لجميع الصور المتصوَّرة في الموضع الأوّل وذلك لإمكان فرض صور وأقسام في كلٍّ مطلب من المطالب الثلاثة، كما سنبين إنْ شاء الله تعالى، فنضع لصور كلٍّ مطلب من المطالب الثلاثة جدولاً تسهيلاً لفهم المحصلين، فعليك بالجداول:

....

جدول المطلب الأوّل

الصور المتصوّرة في المطلب الأوّل وهو التحريم المشتبه بغير الوجوب

<table>
<tr><th>عنوان الاشتباه</th><th>عدد</th><th>اشتباه التحريم بغير الوجوب</th><th>عدد</th><th>اشتباه التحريم بغير الوجوب</th><th>عدد</th><th>اشتباه التحريم بغير الوجوب</th></tr>
<tr><td>التركيب الثنائي</td><td>١</td><td>التحريم المشتبه بالاباحة</td><td>٢</td><td>التحريم المشتبه بالكراهة</td><td>٣</td><td>التحريم المشتبه بالاستحباب</td></tr>
<tr><td>التركيب الثلاثي</td><td>٤</td><td>التحريم المشتبه بالاباحة والكراهة</td><td>٥</td><td>التحريم المشتبه بالاباحة والاستحباب</td><td>٦</td><td>التحريم المشتبه بالكراهة والاستحباب</td></tr>
<tr><td>التركيب الرباعي</td><td>٧</td><td colspan="5">التحريم المشتبه بالاباحة والاستحباب والكراهة</td></tr>
<tr><td>المجموع</td><td>٧</td><td colspan="5">فالصور الصحيحة المشتملة على التكليف الالزامي هي سبعة</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="3">منشأ الاشتباه</td><td colspan="5">ثم منشأ الاشتباه في كل واحدة من الصور المذكورة لا يخلو عن أحد الأمور التالية:</td></tr>
<tr><td>منها</td><td colspan="2">ومنها</td><td>ومنها</td><td>ومنها</td></tr>
<tr><td>تعارض النصّين</td><td colspan="2">إجمال النصّ</td><td>فقدان النصّ</td><td>الأمور الخارجية</td></tr>
<tr><td>المجموع</td><td>٤</td><td>١</td><td colspan="2">٢</td><td>٣</td><td>٤</td></tr>
</table>

فإذا أردت أن تضرب صور الاشتباه وهي سبعة في منشأ الاشتباه وهو أربعة تكون النتيجة ثمانية وعشرون.

....

جدول المطلب الثاني

الصور المتصوّرة في المطلب الثاني وهو الوجوب المشتبه بغير التحريم

عنوان الاشتباه	عدد	اشتباه الوجوب بغير التحريم	عدد	اشتباه الوجوب بغير التحريم	عدد	اشتباه الوجوب بغير التحريم
التركيب الثنائي	١	الوجوب المشتبه بالاباحة	٢	الوجوب المشتبه بالكراهة	٣	الوجوب المشتبه بالاستحباب
التركيب الثلاثي	٤	الوجوب المشتبه بالاباحة والكراهة	٥	الوجوب المشتبه بالاباحة والاستحباب	٦	الوجوب المشتبه بالكراهة والاستحباب
التركيب الرباعي	٧	الوجوب المشتبه بالاباحة والاستحباب والكراهة				
المجموع	٧	فالصور الصحيحة المشتملة على التكليف الالزامي هي سبعة				
منشأ الاشتباه		ثم منشأ الاشتباه في كل واحدة من الصور المذكورة لا يخلو عن أحد الأمور التالية:				
		منها	ومنها	ومنها	ومنها	
		تعارض النصّين	إجمال النصّ	فقدان النصّ	الأمور الخارجية	
المجموع	٤	١	٢	٣	٤	

فإذا أردت أن تضرب صور الاشتباه وهي سبعة في منشأ الاشتباه وهي سبعة في عدد منشأ الاشتباه وهو أربعة تكون النتيجة ثمانية وعشرون.

....

جدول المطلب الثالث

الصور المتصوّرة في المطلب الثالث وهو اشتباه التحريم بالوجوب

عنوان الاشتباه	عدد	اشتباه التحريم بالوجوب	عدد	اشتباه التحريم بالوجوب	عدد	اشتباه التحريم بالوجوب
التركيب الثنائي	١	التحريم المشتبه بالوجوب فقط				
التركيب الثلاثي	٢	التحريم المشتبه بالوجوب مع احتمال الاباحة أيضاً	٣	التحريم المشتبه بالوجوب مع احتمال الاستحباب أيضاً	٤	التحريم المشتبه بالوجوب مع احتمال الكراهة أيضاً
التركيب الرباعي	٥	التحريم المشتبه بالوجوب مع احتمال الاباحة والكراهة أيضاً	٦	التحريم المشتبه بالوجوب مع احتمال الاباحة والاستحباب أيضاً	٧	التحريم المشتبه بالوجوب مع احتمال الكراهة والاستحباب أيضاً
التركيب الخماسي	٨	التحريم المشتبه بالوجوب مع احتمال الاباحة والاستحباب والكراهة أيضاً				
المجموع	٨	فالصور الصحيحة المشتملة على التكليف الالزامي هي ثمانية				
منشأ الاشتباه		ثم منشأ الاشتباه في الصور المذكورة لا يخلو عن أحد الأمور التالية:				
		منها	ومنها	ومنها	ومنها	
		تعارض النصّين	إجمال النصّ	فقدان النصّ	الأمور الخارجية	
المجموع	٤	١	٢	٣	٤	

وإذا شئت ان تضرب صور الاشتباه وهي ثمانية في عدد منشأ الاشتباه وهو أربعة فتكون النتيجة اثنان وثلاثون.

فالصور الحاصلة من المطالب الثلاثة هي ثمانية وثمانون وقد أشار إليها بقوله: وصور الاشتباه كثيرة.

جدول الأمثلة والأحكام

عنوان الشبهة	منشأ الشك	الأمثلة	الأحكام عند المجتهدين فقط
تحريمية حكمية	فقدان النص	كالشك في حرمة شرب التتن علىٰ فرض عدم النص فيه	الحكم هو الاباحة بمقتضىٰ أدلة البراءة
تحريمية حكمية	إجمال النص	كالشك في حرمة شرب التتن علىٰ فرض ورود النهي فيه المردد بين الحرمة والكراهة	الحكم هو عدم الحرمة بمقتضى البراءة
تحريمية حكمية	تعارض النصين	كالشك في حرمة شرب التتن علىٰ فرض تعارض النصين فيه	الحكم هو التخيير بين الدليلين لو لم يثبت ترجيح أحدهما علىٰ الآخر
تحريمية موضوعية	الأمور الخارجية	كالشك في حرمة هذا المائع المحتمل كونه خمراً	الحكم هو الاباحة بمقتضىٰ أدلة البراءة
وجوبية حكمية	فقدان النص	كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال علىٰ فرض عدم الأمر فيه	الحكم هو عدم الوجوب بمقتضىٰ أدلة البراءة
وجوبية حكمية	إجمال النص	كالشك في وجوب الدعاء علىٰ فرض ورود الأمر فيه المردد بين الوجوب والندب	الحكم هو عدم الوجوب بمقتضىٰ أدلة البراءة
وجوبية حكمية	تعارض النصين	كالشك في وجوب الدعاء علىٰ فرض تعارض النصين	الحكم هو التخيير بين الدليلين علىٰ فرض عدم ثبوت ترجيح أحدهما علىٰ الآخر
وجوبية موضوعية	الأمور الخارجية	كالشك في وجوب قضاء صلاة عليه	الحكم هو عدم الوجوب بمقتضىٰ أدلة البراءة
دوران الأمر بين المحذورين حكمية	فقدان النص	كالشك في وجوب دفن الكافر وحرمته علىٰ فرض عدم الدليل علىٰ أحدهما	الحكم هو الجواز بمقتضىٰ أدلة البراءة لو لم يكن أحدهما المعين تعبدياً والّا فالاحتياط بالاخذ بما هو تعبدي
دوران الأمر بين المحذورين حكمية	اجمال النص	كالشك في وجوب دفن الكافر وحرمته علىٰ فرض ورود الامر المردد بين الايجاب والتهديد	الحكم هو الجواز بمقتضىٰ أدلة البراءة
دوران الأمر بين المحذورين حكمية	تعارض النصين	كالشك في وجوب دفن الكافر وحرمته علىٰ فرض تعارض النصّين	الحكم هو التخيير بين الدليلين لو لم يثبت ترجيح احدهما على الآخر
دوران الأمر بين المحذورين موضوعية	الأمور الخارجية	كالشك في أن هذا الغنم تعلق النذر بذبحه أو ترك ذبحه	الحكم هو الإباحة بمقتضىٰ أدلة البراءة

ولا يخفىٰ أن هذه الجداول مبينة لما في الشك في التكليف فقط من الصور والأمثلة والأحكام.

وينبغي التنبيه علىٰ أمور:

منها: إنّ ظاهر كلام المصنّف‏ في المطلب الثالث حيث قال: وأمّا تحريم المشتبه بالوجوب، وإنْ كان هو دوران الأمر بين التحريم والوجوب فقط، فينحصر في التركيب الثنائي الواحد، ولا يحتاج إلىٰ الجدول، إلّا أنّه لا يمنع عن احتمال غيرهما معهما أيضاً، فحينئذ يحتاج إلىٰ الجدول كالمطلب الأول والثاني، ولهذا قد أضفنا إلىٰ التركيب الثنائي ما يمكن فرضه فيه من التركيب الثلاثي والرباعي والخماسي كما تقدم في الجدول الثالث.

ومنها: إنّ المراد من الصور الصحيحة الحاصلة من كلّ جدول هي ما يشتمل علىٰ الحكم الإلزامي حتىٰ يصحّ الحكم بالبراءة فيه، لأنّ البراءة عبارة عن رفع ما فيه المشقّة والتضييق علىٰ المكلّف، فتخصّص بالحكم الإلزامي، إذ لا مشقّة في غيره حتىٰ يرفع بها.

ومنها: إنّ ما ذكرنا في بيان صور الاشتباه من الاحتمالات المذكورة في الجداول أوْلىٰ ممّا في شرح الاعتمادي، حيث جعل اشتباه الإباحة مع الاستحباب من جملة الصور والاحتمالات، مع أنّ البراءة لا تجري في الحكم المشتبه إذا لم يكن إلزامياً، ولهذا أسقطنا صور الاشتباه التي لم تكن مشتملة علىٰ الحكم الإلزامي.

الّا أن يقال: إن التكليف في اللغة وإنْ كان بمعنىٰ الإلقاء في المشقّة؛ لأنّه مأخوذ من الكلفة، فلا يصدق علىٰ الحكم غير الإلزامي لعدم المشقّة فيه إلّا أنّه في الاصطلاح يكون أعمّ من ذلك.

(وهذا مبنيٌّ علىٰ اختصاص التكليف بالإلزام، أو اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به).

أي: ما ذكرنا ـ من حصر عنوان الاشتباه في المطالب الثلاثة أي: ١ ـ تحريم المشتبه بغير الوجوب ٢ ـ ووجوب المشتبه بغير التحريم ٣ ـ وتحريم المشتبه بالوجوب ـ مبنيٌّ علىٰ أحد أمرين:

أحدهما: هو اختصاص التكليف في الشك فيه بالحكم الإلزامي، كالتحريم والوجوب لثبوت المشقّة والكلفة فيهما فقط، ومقتضىٰ أدلة البراءة هو رفع الكلفة المحتملة، كما أن مقتضىٰ أدلة الاحتياط هو ثبوت الكلفة المحتملة.

والاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهرُ حالهما من الواجب والحرام، فلا حاجةَ إلىٰ تعميم العنوان.

وثانيهما: هو اختصاص النزاع والخلاف في البراءة والاحتياط بالحكم الإلزامي وإنْ كان التكليف شاملاً للاستحباب والكراهة ـ أيضاً ـ في الاصطلاح.

(فلو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام... إلىٰ آخره).

لو سلِّم جريان الخلاف والنزاع في الاستحباب والكراهة وعدم اختصاصه بالحكم الإلزامي، يظهر ويعلم حكمهما ممّا تقدم في التحريم والوجوب فلا حاجة إلىٰ تعميم العنوان.

فيأتي في الكراهة والاستحباب جميع ماتقدم في التحريم والوجوب من المطالب الثلاثة بجميع صورها وأقسامها في ضمن الجداول المذكورة.

غاية الأمر: يوضع مكان التحريم الكراهة، ومكان الوجوب الاستحباب، فتنقلب الشبهة التحريمية إلىٰ الشبهة الكراهتية، والوجوبية إلىٰ الاستحبابية، حينما يقال: الكراهة المشتبهة بغير الاستحباب أو الاستحباب المشتبه بغير الكراهة، أو الكراهة المشتبه بالاستحباب، وحكم الأُخير هو حكم دوران الامر بين التحريم والوجوب، كما أن حكم الشبهة الكراهتية هو حكم الشبهة التحريمية، وحكم الشبهة الاستحبابية هو نفس الحكم في الشبهة الوجوبية.

وحينئذ تتمكن أن تخرج صور الاشتباه المتصوَّرة لكلٍّ مطلب من المطالب الثلاثة في المقام بالرجوع إلىٰ الجداول المتقدمة، فلا حاجة في استخراجها إلىٰ وضع الجداول الجديدة، كما هو واضح.

فالصور الحاصلة من الجداول المذكورة، وهي: اثنان وعشرون بغير الضرب، وثمانية وثمانون مع الضرب تأتي في المقام أيضاً.

وعلىٰ هذا يكون مجموع صور الاشتباه من دون الضرب أربعة وأربعين، ومع ضربها في منشأ الاشتباه الأربع يكون حاصله مائة وستة وسبعين، وهذا بخلاف ما في شرح الاعتمادي حيث جعل صور الاشتباه ستة وعشرين، فيكون مع ضربها في منشأ الاشتباه

ثمّ متعلّق التكليف المشكوك؛ إمّا أن يكون فعلاً كلّيّاً متعلّقاً للحكم الشرعي الكلّي كشرب التتن المشكوك في حرمته، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه، وإمّا أن يكون فعلاً جزئيّاً متعلّقاً للحكم الجزئي، كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمراً، ومنشأ الشك في القسم الثاني اشتباهُ الأُمور الخارجيّة.

ومنشأه في الأوّل؛ إمّا عدمُ النصّ في المسألة، كمسألة شرب التتن، وإمّا أن يكون إجمالَ النصّ، كدوران الأمر في قوله تعالىٰ: ﴿حتّىٰ يطهرن﴾[1]، بين التشديد والتخفيف مثلاً، وإمّا

مائة وأربعة فقط.

(ثمّ متعلق التكليف المشكوك؛ إمّا أن يكون فعلاً كلّيّاً متعلّقاً للحكم الشرعي الكلّي كشرب التتن المشكوك في حرمته، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه).

وهذا الكلام من المصنّف﷫ يكون في بيان الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية.

وحاصل الفرق بينهما:

أولاً: إنّ متعلّق التكليف في الشبهة الحكمية هو كنفس الحكم كلّي، كشرب التتن في الشبهة التحريمية، والدعاء عند رؤية الهلال في الشبهة الوجوبية بخلاف الشبهة الموضوعية حيث يكون متعلّق الحكم كنفسه جزئياً، كشرب هذا المائع المعيَّن المحتمل كونه خمراً.

وثانياً: ما أشار إليه بقوله: (ومنشأ الشك في القسم الثاني) أي: ما يكون متعلّق الحكم فيه فعلاً جزئياً (اشتباه الأُمور الخارجية) أي: يكون منشأ الاشتباه في الشبهة الموضوعية هي الأُمور الخارجية، كشباهة المائع المعيّن بالخمر مثلاً.

(ومنشأه في الأول) أي: فيما إذا كان متعلّق التكليف فعلاً كلّياً، وهو الشبهة الحكميّة (إمّا عدم النص)، كشرب التتن (وإمّا أن يكون إجمالَ النصّ، كدوران الأمر في قوله تعالىٰ: ﴿حتىٰ يطهرن﴾ بين التشديد) الظاهر في تحصيل الطهارة والاغتسال، (و) بين (التخفيف) الظاهر في النقاء وانقطاع الدم، فيكون مجملاً علىٰ القول بعدم تواتر القراءات، وعدم جواز الاستدلال بكلِّ قراءة.

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

أن يكون تعارضَ النصَّيْن، ومنه الآية المذكورة بناءً علىٰ تواتر القراءات.

وتوضيحُ أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب:

الأول: دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية.

الثاني: دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم.

الثالث: دورانه بين الوجوب والتحريم.

(وإمّا أن يكون تعارضَ النصَّيْن).

أي: إمّا أن يكون منشأ الشك في الشبهة الحكمية تعارض النصّين (ومنه الآية) والآية يمكن أن تجعل مثالاً لتعارض النصّين علىٰ القول بتواتر القراءات، أو علىٰ القول بجواز الاستدلال بكل قراءة وإنْ لم تكن متواترة، وذلك لأنّ مقتضىٰ القراءة بالتشديد منطوقاً هو حرمة المقاربة إلىٰ تحصيل الطهارة، ومقتضىٰ مفهومها هو جوازها بعد الاغتسال، ومقتضىٰ القراءة بالتخفيف منطوقاً هو حرمة المقاربة إلىٰ النقاء وانقطاع الدم، فيكون مفهومها هو الجواز بعد انقطاع الدم وإنْ لم تغتسل، فيقع التعارض بين منطوق القراءة بالتشديد حيث يدل علىٰ الحرمة قبل الاغتسال، وبين مفهوم القراءة بالتخفيف حيث يقتضي الجواز بعد النقاء وقبل الاغتسال، فالشك في حرمة المقاربة بعد النقاء وقبل الاغتسال يكون لأجل التعارض.

(وتوضيح أحكام هذه الأقسام) المذكورة في منشأ الشك والاشتباه وهي أربعة، كما تقدم تفصيلها (في ضمن مطالب) وهي ثلاثة علىٰ ماهو مذكور في المتن، فنضرب الأقسام الأربعة في المطالب الثلاثة ثمّ تؤخذ النتيجة وهي اثنا عشر، فكل مطلب من المطالب الثلاث يرجع إلىٰ أربع مسائل باعتبار منشأ الاشتباه حيث يكون أربعاً.



المطلب الأوّل

فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب

فالمطلب الأوّل: فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب.

وقد عرفت أنّ متعلّق الشك، تارة: الواقعةُ الكلّيّةُ، كشرب التتن. ومنشأ الشك فيه عدمُ النصّ أو إجمالُه أو تعارضُه، وأُخرىٰ: الواقعةُ الجزئيّةُ، فهاهنا أربع مسائل:

المسألة الأُولىٰ: ما لا نصّ فيه

وقد اختُلِفَ فيه علىٰ ما يرجع إلىٰ قولين:

أحدُهما: إباحةُ الفعل شرعاً وعدمُ وجوب الاحتياط بالترك.

والثاني: وجوب الترك ويعبّر عنه بالاحتياط. والأوّل منسوب إلىٰ المجتهدين، والثاني إلىٰ معظم الأخباريّين.

وربّما نسب إليهم أقوال أربعة: التحريم ظاهراً، والتحريم واقعاً، والتوقّف، والاحتياط،

ففي *المطلب الأول* وهو الشبهة التحريمية أربع مسائل:

(المسألة الأُولىٰ: ما لا نصّ فيه، وقد اختُلِفَ فيه علىٰ ما يرجع إلىٰ قولين).

التعبير بما يرجع إلىٰ قولين إشارة إلىٰ ضعف قول ثالث، وهو ما نسب إلىٰ المحقّق﷫ في المعارج حيث قال بالتفصيل بين ما يعمّ به البلوىٰ وغيره، فتجري البراءة في الأول دون الثاني، ويأتي وجه الضعف لهذا القول.

(أحدهما: إباحة الفعل شرعاً) وهو معنىٰ البراءة.

(والثاني: وجوب الترك) وهو معنىٰ الاحتياط.

(والأول منسوب إلىٰ المجتهدين) والأُصوليين.

(والثاني إلىٰ معظم الأخباريين، وربّما نسب إليهم) أي: إلىٰ الأخباريين (أقوال أربعة: التحريم ظاهراً، والتحريم واقعاً، والتوقّف، والاحتياط، ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار

ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان.

ويحتمل الفرق بينها وبين بعضها من وجوه أُخَر تأتي بعد ذكر أدلّة الأخباريّين.

العنوان).

أي: ليس من البعيد أن يكون اختلافهم ناشئاً عن اختلاف عنوان ما استدلوا بـه مـن الأخبار، وبذلك لا يكون هذا الاختلاف كاشفاً عن اختلافهم في المذهب والرأي؛ وذلك لأنّ من تمسك بأخبار التوقّف قال بالتوقّف، ومن استدل بأخبار الاحتياط قال بـه، ومـن تمسك بأخبار الأمر بالاجتناب عن الشبهة مقدمة لتـرك الحـرام الواقـعي قـال بـالتحريم ظاهراً، ومن استدل بأخبار الأمر بالاجتناب عن الشبهة بما هي هي قال بالتحريم واقعاً، باعتبار كون التحريم حكماً واقعياً لها بالواقعي الثانوي، والمقصود من الجميع هـو نـفي البراءة ردّاً على المجتهدين.



البراءة

أدلة البراءة من الكتاب

احتُجّ للقول الأوّل بالأدلّة الأربعة:

فمن الكتاب آيات:

منها: قوله تعالىٰ: ﴿لا يُكلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلّا ما آتاها﴾[1].

قيل: دلالتها واضحة.

وفيه: إنّها غير ظاهرة، فإنّ حقيقة الايتاء الإعطاء.

أدلة القائلين بالبراءة: استدلّوا بالأدلة الأربعة: (فمن الكتاب آيات، منها: قوله تعالىٰ: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها﴾ قيل: دلالتها واضحة).

نسب القول بوضوح دلالة هذه الآية علىٰ البراءة إلىٰ صاحب الفصول.

ثمّ إن دلالتها عليها مبنيّة علىٰ أن يكون المراد من الموصول ـ وهو «ما» ـ التكليف، ومن «الايتاء» إعلامه وإيصاله إلىٰ المكلّف، فيكون معنىٰ الآية حينئذ: لا يكلّف الله أحداً إلّا بما أوصله إليه من التكليف، فالتكليف الذي لم يصل إلىٰ المكلّف مرفوع عنه. فتكون دلالة الآية علىٰ البراءة علىٰ هذا الاحتمال واضحة، إلّا أن هذا الاحتمال ينافي مورد الآية، كما يأتي في كلام المصنّف‌ﷺ فلا يمكن أن يكون المراد بالموصول هو التكليف.

(وفيه: إنّها غير ظاهرة)

ويَرِدُ في الاستدلال بهذه الآية بأنّها لا تدلّ علىٰ البراءة أصلاً، ويتضح ما يَرِدُ علىٰ هذا الاستدلال بعد تقديم مقدمة وهي:

إنّ في الموصول أربع احتمالات:

منها: ما تقدم بأن يكون المراد منه التكليف.

---

(١) الطلاق: ٧.

فإمّا أن يُرادَ بالموصول المالُ، بقرينة قوله تعالىٰ قبلَ ذلك: ﴿مَن قُدِرَ عَلَيهِ رِزقُه فَليُنفِق مِمّا آتاهُ اللّه﴾ فالمعنىٰ: إنّ اللّه سبحانه لا يكلّف العبدَ إلّا دفعَ ما أُعطِيَ من المال.

وإمّا أن يراد نفسُ فعل الشيء أو تركه، بقرينة إيقاع التكليف عليه، فـإعطاؤه كـناية عن الإقدار عليه، فتدلّ علىٰ نفي التكليف بغير المقدور، كما ذكره الطبرسي‌ﷺ. وهذا المعنىٰ أظهر وأشمل؛ لأنّ الإنفاق من الميسور داخل في ما آتاه اللّه.

ومنها: أن يكون المراد به المال بقرينة قوله تعالىٰ قبل ذلك: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾ أي: ضيّق عليه رزقه ﴿فَلْيُنْفِقْ ممَّا آتَاهُ اللهُ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾[1].

ومقتضىٰ وحدة السياق ورعاية التناسب بين هذه الآية وما قبلها هو أن يكون المـراد بالموصول: المال، وبالايتاء: الاعطاء، فيكون معنىٰ الآية حينئذ: لا يكلّف الله عبده إلّا دفع مال أعطاه، وتقدير الدفع قبل المال؛ لأنّ المال يكون من الأعيان الخارجية لا يتعلّق بـها التكليف، إذ التكليف يتعلّق بالأفعال، وحينئذ تكون الآية الشريفة أجنبية عن المقام كما لا يخفىٰ.

ومنها: أن يكون المراد بالموصول مطلق مايصدر من المكلّف من فعل أو ترك بقرينة إيقاع التكليف عليه، والتكليف لا يقع ولا يتعلّق إلّا بما يصدر عن المكلّف، وحينئذ يكون الإيتاء كناية عن الإقدار علىٰ ما صدر عن المكلّف، فيكون معنىٰ الآيـة: إنّ الله تـعالىٰ لا يكلّف العبد بفعل شيء أو تركه إلّا ما أقدره عليه، وبذلك تكون الآية أجنبية عن المقام كالاحتمال الثاني؛ لأنّها تدل علىٰ نفي التكليف بغير المقدور، ولا تدل علىٰ نفيه من دون البيان.

ثمّ إن المصنّف‌ﷺ يقول: (وهذا المعنىٰ أظهر، وأشمل).

أي: إن المعنىٰ الثاني في كلامه أظهر من المعنىٰ الأول لعـدم احـتياجه إلىٰ التـقدير، وأشمل منه لشموله المعنىٰ الأول كما هو واضح في المتن.

ومنها: أن يكون المراد بالموصول ما هو الجامع بين المعاني المذكورة، وبالإيتاء ماهو

---

(١) الطلاق: ٧.

وكيف كان، فمن المعلوم أنّ تركَ ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور، وإلّا لم ينازع في وقوع التكليف به أحدٌ من المسلمين وإن نازعت الأشاعرة في إمكانه.

نعم، لو أُريد من الموصول نفسُ الحكم والتكليف كان إيتاؤه عبارةً عن الإعلام به، لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية، وإرادةُ الأعمّ منه ومن المورد تستلزمُ استعمال الموصول في معنيين.

الجامع بين الإيصال والإعطاء والإقدار، وبعبارة أُخرىٰ: أن يكون المراد بالإيتاء هو الإعطاء، ولكن الإعطاء يختلف، لأنّ إعطاء كلّ شيء بحسبه، فإعطاء التكليف يكون بالإيصال والإعلام، وإعطاء المال بالتمليك، وإعطاء ما يصدر عن المكلّف بالإقدار، وبهذا تشمل الآية المقام أيضاً، وتدل علىٰ البراءة علىٰ فرض إمكان وجود الجامع بين المعاني المذكورة.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك أن الآية يمكن الاستدلال بها علىٰ البراءة علىٰ فرض صحة الاحتمال الأول والرابع دون الاحتمال الثاني والثالث كما لا يخفىٰ.

ثمّ إن الظاهر منها بقرينة المورد هو الاحتمال الثاني، ثمّ الثالث، ولا يمكن حملها علىٰ الاحتمال الأول والرابع، لأنّ الاحتمال الأول منافٍ لموردها، كما أشار إليه بقوله:

(لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية).

أي: إرادة التكليف بالخصوص من الموصول يكون منافياً لمورد الآية، لأنّه مختصٌّ بالمال، والاحتمال الرابع مستلزم لاستعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنىٰ، وهو وقد أشار إليه بقوله: **(وإرادة الأعمّ منه ومن المورد تستلزمُ استعمال الموصول في معنيين).**

إذ لا جامع بين المال والتكليف، وذلك لأنّ الموصول إذا كان بمعنىٰ التكليف كان مفعولاً مطلقاً للفعل، أي: لا يكلّف الله نفساً إلّا تكليفاً، وإذا كان بمعنىٰ المال كان مفعولاً به، ومن الواضح عدم الجامع بينهما لأنّ المفعول المطلق يكون من شؤون الفعل، فيكون متأخراً عنه، والمفعول به يكون ممّا وقع عليه الفعل، فلابدّ أن يكون متقدماً عليه، فلا يعقل الجامع بين المعنيين.

وكيف كان، فإنّ الاستدلال بالآية علىٰ البراءة يكون مبنيّاً علىٰ الاحتمال الأول والرابع اللذيْن لا يمكن حمل الآية عليهما.

إذ لا جامعَ بين تعلّق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه، فافهم.

نعم، في رواية عبدالأعلىٰ عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: قلتُ له: هَل كُلِّفَ الناسُ بالمَعرفَةِ؟ قال: (لا، علىٰ اللّه البَيانُ ﴿لا يُكلِّفُ اللّه نَفساً إلّا وُسعَها﴾[1] و﴿لا يُكَلِّفُ اللّه نَفساً إلاّ ما آتاها﴾[2])[3].

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ عدم صحة الاستدلال بالآية علىٰ البراءة حتىٰ علىٰ فرض الجامع في جانب الموصول والصِلَة، بأنْ يكون المراد بالموصول هو الشيء الشامل للمعاني الثلاثة المذكورة، وبالإيتاء هو الإيصال والاعطاء الشامل للإعلام والإعطاء والإقدار، لأنّ إيصال كل شيء بحسبه كما تقدم، ويكون المراد بالتكليف والحكم ـ حينئذ ـ هو مرتبة الإنشاء لا مرتبة الفعلية والتنجّز، لأنّ الآية ظاهرة في الاحتمال الثاني ـ كما تقدم ـ وليست ظاهرة في الاحتمال الرابع، ومع عدم الظهور لاينفع وجود الجامع، إذ الواجب هو الأخذ بالظواهر دون المحتملات، والاحتمال الرابع هو مخالف للظاهر فلا يجوز الأخذ به.

وبالجملة، إن ما تكون الآية ظاهرة فيه من الاحتمال الثاني والثالث غير مناسب لما نحن فيه أصلاً، وما يكون مناسباً للمقام غير مفيد، لكونه مخالفاً للظاهر.

(نعم، في رواية عبدالأعلىٰ عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: هل كُلِّفَ الناسُ بالمعرفةِ؟ قال: (لا، علىٰ الله البيان ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها﴾ و﴿لا يكلِّفُ الله نفساً إلّا ما آتاها﴾).

والمستفاد من هذه الرواية هو أن المراد بالموصول هو التكليف، فهذه الرواية ذكرها المصنّف رحمه الله تأييداً لإرادة المعنىٰ الأول من الموصول وهو التكليف؛ وذلك لإنّ الإمام عليه السلام سُئِلَ عن تكليف الناس بالمعرفة الكاملة من دون البيان، فقال عليه السلام في الجواب بما حاصله: من أنّه لا تجب المعرفة الكاملة علىٰ الناس قبل البيان، بل علىٰ الله البيان بإرسال الرسل وإنزال الكتب، ثمّ استدل الإمام عليه السلام علىٰ عدم وجوب المعرفة بالآيتين

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) الطلاق: ٧.

(٣) الكافي ١: ١٦٣/٥.

لكنّها لا تنفع في المطلب، لأن نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه، فلا يحتاج دخولها في الآية إلى إرادة الإعلام من الإيتاء في الآية. وسيجيء زيادةُ توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا يظهر حالُ التمسّك بقوله تعالى: ﴿لا يكلّفُ اللّهُ نفساً إلّا وسعَها﴾(١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وماكنّا مُعَذِّبينَ حتّىٰ نَبعَثَ رَسُولاً﴾(٢).

المذكورتين، فيعلم من استشهاده بالآيتين علىٰ نفي التكليف بالمعرفة من دون البيان أنّ المراد بالموصول هو التكليف، فيكون معنىٰ الآية ـ حينئذ ـ لا يكلّف الله نفساً إلّا تكليفاً بيّنه لها، سواء كان التكليف متعلّقاً بالأُمور الاعتقادية كمعرفة الله تعالىٰ كما في مورد الرواية أو بالأفعال كما في المقام.

ثمّ أجاب المصنّف‍ عن هذا التأييد بقوله: (لكنّها لا تنفع في المطلب).

أي: ما ورد في الرواية لا ينفع في إثبات المطلب، وهو نفي التكليف من دون البيان، بل ما ورد فيها يناسب المعنىٰ الثالث للموصول، وهو نفي التكليف بغير المقدور، لأنّ نفس المعرفة بالله تعالىٰ غير مقدور قبل البيان وقبل تعريف الله تعالىٰ، فلا يكون استشهاد الإمام‌ بالآية دليلاً علىٰ نفي التكليف من دون بيان، بل يكون دليلاً علىٰ نفي التكليف بغير المقدور، ويكون المراد من الإيتاء الإقدار.

(ومما ذكر يظهر حال التمسّك بقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نفساً إلّا وِسْعَها﴾).

إذ هذه الآية نصٌّ في نفي التكليف بغير المقدور، فلا ترتبط بالمقام أصلاً، لأنّ ترك محتمل الحرمة مقدور، فلا يكون مشمولاً للآية.

(ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبينَ حَتّىٰ نَبعَثَ رَسُولاً﴾).

وملخص تقريب الاستدلال بهذه الآية علىٰ البراءة هو أنه تعالىٰ قد أخبر بعدم التعذيب والعقاب قبل بعث الرسل وإتمام الحجّة، فبَعْث الرسل كناية عن بيان الأحكام وإيصالها إلىٰ المكلّفين، فيكون معنىٰ الآية: أنّه تعالىٰ لا يؤاخذهم علىٰ مخالفة التكليف المجهول غير الواصل إليهم، فتدلّ علىٰ رفع العقاب في مورد الجهل بالتكليف الإلزامي وهو المطلوب

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) الإسراء: ١٥.

بناءً علىٰ أن بعثَ الرسول كنايةٌ عن بيان التكليف، لأنّه يكون به غالباً، كما في قولك: لا

عند الأُصولي؛ وذلك لأنّ رفع العقاب مستلزم لرفع التكليف الفعلي عن المكلّف وهو معنىٰ البراءة.

إلّا أن هذا التقريب مخالف لظاهر الآية، لأنّ الرسول ظاهر في الرسول الظاهري، فبَعْث الرسول يكون كناية عن بيان الأحكام بالنقل فقط، لا عن مطلق البيان الشامل للبيان العقلي، فيكون معنىٰ الآية ـ حينئذ ـ هو جريان البراءة في صورة انتفاء البيان النقلي فقط، وإنْ كان هناك بيان من العقل مع أنّ الحقّ عند الأُصوليين هو عدم جريان البراءة في مورد وجود بيان من العقل، بل الحكم هو الاشتغال.

وبالجملة، إنّ جريان البراءة لا يختصّ بانتفاء البيان النقلي، بل يجري في مورد انتفاء البيان مطلقاً، وإلّا فالحكم هو الاشتغال، وظاهر الآية هو اختصاص جريان البراءة في مورد انتفاء البيان بالنقل، ولا وجه لهذا الاختصاص، بل الحق أنّ الله لا يعذب المكلّفين قبل البيان مطلقاً سواء كان بالنقل أو العقل، ويعذبهم بمخالفة التكليف بعد البيان مطلقاً، وبذلك يظهر أنّ الاستدلال بالآية علىٰ ظاهرها غير تام، إلّا أنْ تقدر جملة معطوفة علىٰ جملة ﴿حتّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ حتى يكون معنىٰ الآية ـ حينئذ ـ وما كنّا معذبين حتىٰ نبعث رسولاً، أو يحكم العقل، فالله لايعذب المكلّفين قبل البيان بالنقل أو العقل، وبذلك يتمّ الاستدلال بها، إلّا أن التقدير مخالف للأصل.

وقد أجاب المصنّف‌ؒ عن هذا الإشكال بوجوه:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: **(بناءً علىٰ أن بَعْثَ الرسول كناية، عن بيان التكليف).**

وهذا الوجه يرجع إلىٰ الالتزام بتعميم الرسول حتى يشمل العقل لأنه رسول من الباطن، فيكون ـ حينئذ ـ بعث الرسول كناية عن مطلق بيان الأحكام للأنام وإتمام الحجّة عليهم، كما تقدم في تقريب الاستدلال.

غاية الأمر: ذِكْرُ السبب الخاص ـ وهو الرسول ـ الظاهر في الرسول الظاهري يكون من باب أنه أغلب الأفراد، إذْ بيان التكليف يقع به غالباً.

والحاصل إنّ بَعْثَ الرسول كناية عن بيان التكليف مطلقاً، كما أن التعليق بالأذان في قولك: لا أبرح من هذا المكان حتىٰ يؤذّن المؤذّن كناية عن دخول الوقت وذلك لغلبة

أبرحُ من هذا المكان حتىٰ يؤذّن المؤذّن، كناية عن دخول الوقت، أو عبارة عن البيان النقلي، ويخصّص العمومُ بغير المستقلّات، أو يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب إلّا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل وإن حسن الذمّ، بناءً علىٰ أنّ منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذمّ، كما صرّح به البعض. وعلىٰ أيّ تقدير فتدلّ علىٰ نفي العقاب قبل البيان.

وقوعه عند دخول الوقت.

والوجه الثاني: هو الالتزام ببقاء الآية علىٰ ظاهرها، ثمّ القول بتخصيصها بما دلّ علىٰ اعتبار العقل، فيكون معناها: وما كنّا معذبين حتىٰ نبعث رسولاً، إلّا في ما حكم به العقل مستقلاً، كوجوب شكر المنعم مثلاً، وبذلك تكون النتيجة نفي التعذيب والعقاب عند انتفاء البيان مطلقاً أي: بالنقل والعقل، وهو المطلوب عند الأُصولي، وقد أشار إليه بقوله:

(أو عبارة عن البيان النقلي، ويخصّص العمومُ بغير المستقلّات).

والوجه الثالث: وهو أن تبقىٰ الآية علىٰ ظاهرها كالوجه الثاني، ولكن من دون التزام التخصيص فيها بأن يقال: إنّ الآية تنفي فعليّة العقاب عند انتفاء البيان النقلي، فيكون المعنىٰ هو أن فعليّة العذاب موقوفة علىٰ البيان النقلي، فتنتفي بانتفائه، ولا يكفي فيها البيان العقلي، وإنْ كان كافياً في استحقاق العذاب، وبذلك يكون حجّة كالنقل.

والحاصل هو الالتزام بوجوب تأكيد العقل بالنقل في فعليّة العذاب، وإلّا فلا يكون العذاب فعلياً من باب اللطف والرحمة من الله تعالىٰ، وقد أشار إليه بقوله:

(أو يلتزم بوجوب التأكيد ... إلىٰ آخره).

ويكون معنىٰ الآية: إن الله تعالىٰ لا يعذب ولا يعاقب فعلاً بمجرد بيان من العقل، بل يعذّب بعد تأييد العقل بالنقل، وأمّا استحقاق العقاب فيكفي فيه مطلق البيان، وعلىٰ جميع التقادير الثلاثة تدل الآية علىٰ نفي العقاب قبل البيان المستلزم لنفي التكليف من دون البيان، وهو المطلوب عند الأُصولي، وهذا ما تشترك فيه جميع الوجوه الثلاثة.

ولكنها تفترق من جهة أن الوجه الأول دليل علىٰ إثبات الملازمة بين العقل والشرع، فيكون ردّاً علىٰ القول بإنكارها.

والوجه الثاني دليل للقول بإنكار الملازمة، فيكون ردّاً علىٰ القول بإثباتها.

والوجه الثالث دليل لإثبات الملازمة في مرحلة استحقاق العقاب دون فعليّته، فالعقل

وفيه: إنّ ظاهرها الإخبارُ بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة.

ثمّ إنّه ربّما يُوردُ التناقضُ علىٰ مَنْ جمع بين التمسّك بالآية في المقام وبين ردِّ من استدلّ بها؛ لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بأنّ نفي فعليّة التعذيب أعمُّ من نفي الاستحقاق.

والشرع كلاهما يحكم بحسن فعل أو قبحه، إلّا إنّه لا يترتب العقاب الفعلي علىٰ ما حكم العقل بقبحه ما لم يرد النهي عنه شرعاً، وعدم فعليّة العقاب قبل النهي شرعاً لا ينافي استحقاقه عقلاً، بأن يكون العقل ملازماً للشرع في مرحلة الاستحقاق دون الفعلية.

(وفيه: إنّ ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة).

ويَردُ علىٰ الاستدلال بالآية بما حاصله: من أنها ظاهرة في نفي التعذيب الدنيوي عن الأمم السابقة قبل إتمام الحجّة عليهم ببعث الرسل بقرينة التعبير بلفظ الماضي، أي: وما كنّا معذّبين حتىٰ نبعث رسولاً، فهي تدل علىٰ عدم وقوع التعذيب الدنيوي في الأمم السابقة قبل البيان، فلا دلالة لها علىٰ نفي العذاب الأخروي عند عدم البيان حتىٰ يستلزم نفي التكليف، وهو المطلوب. وبهذا البيان تكون أجنبية عن المقام كما لا يخفىٰ.

(ثمّ إنّه ربّما يُوردُ التناقضُ علىٰ مَنْ جمع بين التمسّك بالآية في المقام وبين ردِّ من استدلّ بها؛ لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع).

والجامع بين الاستدلال بالآية علىٰ البراءة، وبين ردِّ الاستدلال بها علىٰ عدم الملازمة هو الفاضل التوني، والمُورِد عليه بأنّ الجمع المذكور مستلزم للتناقض هو المحقّق القمّي ﷺ.

وإيراد المحقّق القمّي ﷺ بأنّ الجمع مستلزم للتناقض يتضح بعد تقديم أُمور:

منها: تقريب الاستدلال بالآية علىٰ عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في مسألة الحسن والقبح، حيث قالت الأشاعرة بعدم الملازمة، وادّعت المعتزلة الملازمة، فاستدلت الأشاعرة لنفي الملازمة بهذه الآية بأنّ الآية تدل بظاهرها علىٰ إناطة العذاب بالبيان النقلي، إذْ بعث الرسول ظاهر في البيان النقلي.

فيكون معناها عدم وقوع العذاب بدون البيان النقلي بالرسول، وإنْ حكم به العقل

فإنّ الإخبار بنفي التعذيب إنْ دلّ علىٰ عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني، وإنْ لم يدلّ فلا وجه للأول.

المستقل، وبذلك ينفك حكم العقل عن حكم الشرع حيث يوجد الأول دون الثاني، فثبت عدم الملازمة، وعدم حجّية العقل لعدم العقاب علىٰ مخالفته.

ومنها: تقريب ردّ عدم الملازمة بإثبات الملازمة، كما أشار إليه بقوله:

(بأنّ نفي فعليّة التعذيب أعمُّ من نفي الاستحقاق).

فنفي فعليّة العذاب لا يستلزم نفي الاستحقاق، لأنّ فعلية العقاب أخصّ من الاستحقاق ونفي الأخصّ لا يدل علىٰ نفي الأعمّ، كما في علم المنطق أن نقيض الأخصّ أعمّ من نقيض الأعمّ.

والحاصل إن نفي فعليّة العقاب قبل البيان النقلي لا ينافي استحقاقه بالبيان العقلي، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ـ حينئذ ـ وإنْ لم تكن ثابتة في مرحلة فعليّة العقاب إلّا إنّها ثابتة في مرحلة استحقاقه.

ومنها: تقريب الاستدلال بها علىٰ البراءة، وقد تقدم التقريب، فلا حاجة إلىٰ التكرار.

إذا عرفت هذه الأمور يتضح لك لزوم التناقض من الجمع المذكور، كما أشار إليه المصنّف﴿ بقوله:

(فإنّ الإخبار بنفي التعذيب إنْ دلّ علىٰ عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني).

أي: لردِّ الاستدلال بها علىٰ عدم الملازمة، بل الاستدلال بها علىٰ عدم الملازمة صحيح، إذْ نفي التكليف شرعاً مستلزم لنفي استحقاق العذاب، إذْ العذاب ناشئٌ عن التكليف، فإذا انتفىٰ التكليف كما هو المفروض لم يُعْقَل العذابُ لا فِعْلاً ولا استحقاقاً، فكيف يلازم حكم الشرع حكم العقل مع تحقق الثاني دون الأول؟!

(وإنْ لم يدلّ فلا وجه للأول).

أي: وإنْ لم يدل الإخبار بنفي التعذيب علىٰ عدم التكليف شرعاً فلا وجه للتمسك بها علىٰ البراءة، إذ البراءة عبارة عن نفي الحكم والتكليف شرعاً، والمفروض أنّ الآية لا تدل علىٰ ذلك.

وبالجملة، لا يمكن الجمع بين الاستدلال بها علىٰ البراءة وبين ردّ الاستدلال بها علىٰ

ويمكن دفعُه: بأنّ عدم الفعليّة يكفي في هذا المقام، لأنّ الخصمَ يدّعي أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوعَ في العقاب والهلاك فِعْلاً من حيث لا يعلم، كما هو مقتضىٰ رواية التثليث ونحوها التي هي عمدة أدلّتهم، ويعترفُ بعدم المقتضي للاستحقاق علىٰ تقدير عدم الفعليّة،

عدم الملازمة، لأنه مستلزم للتناقض، إذ لازم البراءة هو نفي استحقاق العذاب بنفي التكليف، ولازم ردِّ عدم الملازمة هو ثبوت استحقاق العذاب عند عدم البيان النقلي، والتناقض بين اللازمين أظهر من الشمس.

وبعبارة أخرىٰ: إن مقتضىٰ الاستدلال بها علىٰ البراءة هو نفي التكليف المستلزم لنفي الاستحقاق، ومقتضىٰ الردُ علىٰ القول بعدم الملازمة ـ بما هو مذكور في المتن ـ هو نفي فعليّة التعذيب مع تسليم أصل الاستحقاق، والتنافي بين نفيالاستحقاق وثبوته واضح.

(ويمكن دفعُه: بأنّ عدم الفعليّة يكفي في هذا المقام ...إلىٰ آخره).

ويمكن دفع التناقض عن الجمع بين الاستدلال بالآية علىٰ البراءة، وبين ردّ الاستدلال بها علىٰ عدم الملازمة بين حكم الشرع وبين حكم العقل، وذلك بأحد وجهين:

أحدهما: إنّ الآية وإنْ كانت تدل علىٰ نفي فعليّة العقاب عند عدم البيان الشرعي فقط، والاستدلال علىٰ البراءة موقوف علىٰ نفي استحقاق العقاب، إلّا إنّ نفي الاستحقاق يحصل عند انتفاء الفعليّة باعتراف من الخصم بالملازمة بين نفي الفعليّة ونفي الاستحقاق، فيتمّ الاستدلال بها علىٰ البراءة باعتراف الخصم، إلّا إنّ هذا الاستدلال جدلي لا برهاني.

ثمّ إن الاستدلال بها ـ بهذه الكيفية ـ علىٰ البراءة لا ينافي الملازمة بين حكم العقل والشرع، لأنّ الآية لا تدل علىٰ عدمها، وإنّما تدل علىٰ توقف فعليّة العقاب علىٰ البيان الشرعي، وعدم كفاية العقل في ترتّب العقاب الفعلي علىٰ مخالفته، وهذا لاينافي ثبوت الحكم الشرعي في مورد حكم العقل بالاستحقاق، وبذلك تحصل الملازمة بين حكم الشرع وبين حكم العقل في مرحلة الاستحقاق، إذ لا منافاة بين الاستحقاق وعدم الفعليّة.

وحينئذٍ يرد الاستدلال بها علىٰ عدم الملازمة، فقد جمع بين الاستدلال بها علىٰ البراءة، وبين ردّ الاستدلال علىٰ عدم الملازمة من دون لزوم تناقض، لأنّ الاستدلال علىٰ البراءة مبنيٌّ علىٰ نفي الاستحقاق، وهو حاصل بالفرض واعتراف الخصم، وردُّ عدم

فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعليّة، بخلاف مقام التكلّم في الملازمة، فإنّ المقصود فيه إثباتُ الحكم الشرعي في مورد حكم العقل، وعدم ترتّب العقاب علىٰ مخالفته لا ينافي ثبوته، كما في الظِّهار، حيث قيل: إنّه محرّم معفوٌّ عنه. وكما في العزم علىٰ المعصية علىٰ احتمالٍ.

نعم، لو فُرِضَ هناك ـ أيضاً ـ إجماعٌ علىٰ أنّه لو انتفت الفعليّة انتفىٰ الاستحقاق ـ كما يظهر من بعض ما فرّعوا علىٰ تلك المسألة ـ لم يجز التمسّكُ به هناك.

الملازمة المستلزم لثبوتها مبني علىٰ ثبوت الاستحقاق واقعاً، ومن المعلوم أنه لاتناقض بين نفي الاستحقاق ظاهراً وبالفرض وبين ثبوته واقعاً.

وثانيهما: أن يقال: إن موضوع البراءة هو الأمن من العقاب الفعلي، فالآية تدل علىٰ نفي العقاب الفعلي عند عدم البيان الشرعي، فيتحقق بها موضوع البراءة فتجري البراءة، وهذا لاينافي ثبوت الحكم الشرعي في مورد حكم العقل بالاستحقاق، فتحصل وتتحقق الملازمة بينهما في مرحلة الاستحقاق، فلا يلزم من الجمع بين الاستدلال بها علىٰ البراءة وبين ردّ الاستدلال بها علىٰ عدم الملازمة بإثبات الملازمة أي تناقض.

هذا ما استفدناه من تعليقة غلام رضا، فنذكر ما في التعليقة من دون تصرف، فلعلك تستفد غير ما استفدناه، حيث قال ما لفظه:

«أقول: ملخّص الدفع: إنّ محل الكلام في المقام بين الأخباري والأُصولي هو أن الأول يدّعي فيه عدم حصول الأمن من العقاب، ولذا لا يجوز ارتكاب الشبهات، والثاني يدّعي فيه حصول الأمن منه، ولو من جهة حصول العفو، وحينئذ فله أن يتمسك في هذا الباب بالآية المزبورة لنفي العذاب وحصول الأُمن منه، وهذا بخلاف باب الملازمة، فإنّ المقصود فيها إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل، وعدم ترتّب العقاب علىٰ مخالفته لا ينافي ثبوته، لأنه من باب العفو الحتمي». انتهىٰ كلامه.

قولُه: (نعم، لو فُرِضَ هناك ـ أيضاً ـ إجماعٌ علىٰ أنّه لو انتفت الفعلية انتفىٰ الاستحقاق).

استدراكٌ ورجوع من المصنّفﷺ عن عدم صحة الاستدلال بالآية علىٰ عدم الملازمة إلىٰ صحة الاستدلال بها عليه، وذلك لأنّه يجوز لمنكر الملازمة التمسّك بها علىٰ نفي الملازمة علىٰ فرض ثبوت الإجماع علىٰ الملازمة بين انتفاء الفعليّة وانتفاء الاستحقاق عند انتفاء البيان الشرعي، فإنّ الآية تدل علىٰ نفي الفعلية، فيضمّ إليها الإجماع المزبور

والإنصاف: إنّ الآية لا دلالة لها علىٰ المطلب في المقامين.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وَما كانَ اللّهُ لِيُضِلَّ قَوماً بَعدَ إذ هَداهُم حتىٰ يُبيِّنَ لَهم ما يَتَّقُونَ﴾[1]، أي: ما يجتنبونه من الأفعال والتروك، وظاهرُها أنّه تعالىٰ لا يخذلُهم بـعد هـدايـتهم إلىٰ الإسلام إلّا بعد ما يبيّن لهم.

وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد: (حتىٰ يُعرِّفهم مايُرضيه وما يُسخطُه)[2].

فيتمّ نفي الملازمة، إلّا إنّ الكلام في ثبوت الإجماع.

(والإنصاف: إنّ الآية لا دلالة لها علىٰ المطلب في المقامين).

أمّا عدم دلالتها علىٰ البراءة فلأنّها واردة في مقام نفي العذاب الدنيوي، لا الأُخروي، فلا ربط لها علىٰ البراءة، وأمّا عدم دلالتها علىٰ نفي الملازمة فلِمَا تقدم من أنّها تدل علىٰ نفي العذاب الفعلي، ونفي العـذاب كـذلك لا ينافي استحقاقه، وبـذلك يـمكن إثـبات الملازمة بين حكم العقل والشرع في مرحلة الاستحقاق فقط.

و(ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وماكان اللهُ لِيُضِلَّ قوماً بعد اذ هداهم حتىٰ يُبيِّنَ لهم مايَتّقونَ﴾ اي: مايجتنبونه من الأفعال والتروك) الاستدلال بهذه الآية يتضح بعد تقديم أُمور:

منها: بيان شأن نزولها، ففي مجمع البيان «قيل: مات قوم من المسلمين علىٰ الإسلام قبل أنْ تنزل الفرائض، فقال المسلمون: يا رسول اللّه إخواننا الذين ماتوا قبل الفرائض ما منزلتهم؟ فنزل: ﴿وما كان اللّهُ﴾ الآية. وقيل في نزولها: إنّه لمّا نسخ بعض الشرائع، وقـد غاب أناس وهـم يعملون بالأمر الأول إذ لم يعلموا بالأمر الثاني مثل تحويل القبلة وغـير ذلك، وقد مات الأُولون علىٰ الحكم الأول، فسُئِل النبيّ ﷺ عن ذلك فأنزل اللّه الآية[3]».

ومنها: أن يكون المراد من قوله تعالىٰ: ﴿لِيُضِلَّ﴾ العذاب الأُخروي لا الحكم بالضلالة، ولا الخذلان.

ومنها: أن يكون المراد بالهداية الهداية إلىٰ الاسلام لا الهداية إلىٰ الأُحكام.

ومنها: أن يكون المراد من (ما) في قوله: ﴿ما يتقون﴾ الواجبات التي يجب الاجتناب

---

(١) التوبة: ١١٥.

(٢) الكافي ١: ١٦٣/٥. العياشي ٢: ١٢١/١٥٠. التوحيد: ٤١١/٤.

(٣) مجمع البيان ٥: ٧٧.

وفيه ما تقدّم في الآية السابقة، مع أنّ دلالتها أضعفُ من حيث إنّ توقّف الخذلان علىٰ البيان غيرُ ظاهر الاستلزام للمطلب، اللهمّ إلّا بالفحوىٰ.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿لِيَهلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيّنَة وَيَحيىٰ من حيَّ عَن بَيّنَةٍ﴾[1].

عن تركها، والمحرمات التي يجب الاجتناب عن فعلها.

إذا عرفت هذه الأُمور يتضح لك تقريب الاستدلال بها علىٰ البراءة حيث يكون مفادها ـ حينئذ ـ ما كان اللّه ليعذّب قوماً إلّا بعد بيان ما يجب عليهم من الأفعال والتروك وبعد إتمام الحجّة عليهم بإيصال التكاليف إليهم.

فلا معصية ولا مخالفة في ارتكاب مايحتمل تحريمه واقعاً، ولا في ترك ما يحتمل وجوبه كذلك عند عدم وصل البيان من الشارع، وعلىٰ هذا تدل الآية علىٰ البراءة في مورد الجهل بالتكليف وعدم البيان.

(وفيه ما تقدم في الآية السابقة)

أي: ويَرِدُ في الاستدلال بهذه الآية ما ورد في الاستدلال بالآية السابقة حيث أخبر اللّه تعالىٰ بعدم وقوع العذاب الدنيوي وهو الخذلان قبل البيان، فيكون ظاهر الآية ما كان الخذلان من اللّه تعالىٰ في الدنيا علىٰ الأُمم السابقة، إلّا بعد بيان ما كان يجب أن يتركوه وما كان يجب أن يفعلوه، فارتكبوا مايجب تركه، وتركوا مايجب فعله، فخذلهم اللّه بعد المعصية والمخالفة، فالآية ـ حينئذ ـ أجنبية عن البراءة، لأنّها تدل علىٰ انتفاء الخذلان عند انتفاء البيان، ولا تدل علىٰ انتفاء التكليف عند انتفاء البيان، إلّا أن يقال: إنّ الآية وإنْ لم تدل علىٰ البراءة بالصراحة، إلّا إنّها تدل عليها بالأولويّة، وذلك لأنّه إذا توقف الخذلان ـ وهو عذاب دنيوي بمعنىٰ سلب التوفيق ـ علىٰ البيان، لكان العذاب الأُخروي متوقفاً علىٰ البيان بطريق أولىٰ؛ لكونه أشد من العذاب الدنيوي.

وقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ هذا بقوله: اللّهمّ إلّا بالفحوىٰ.

(ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيىٰ من حيَّ عن بيّنة...﴾).

والاستدلال بهذه الآية يتوقف علىٰ أنْ يكون المراد بالهلاكة مطلق الضلالة والشقاوة،

---

(١) الأنفال: ٤٢.

وفي دلالتها تأمّل ظاهر.

ويَرِدُ علىٰ الكلّ أنّ غايةَ مدلولها عدمُ المؤاخذة علىٰ مخالفة النهي المجهول عند المكلّف لو فُرِضَ وجوده واقعاً، فلا ينافي ورودَ الدليل العامّ علىٰ وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم. ومعلومٌ أنّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به إلّا عن دليل علمي.

الصادق علىٰ من رفض الدين أُصولاً وفروعاً فيقال: إنّه ضلّ وشقي بعد إتمام الحجّة عليه، وبالبيّنة مطلق بيان الحجّة، وبالحياة مطلق الاهتداء والسعادة، الصادق علىٰ من أخذ الإسلام أُصولاً وفروعاً بعد بيان الحجّة.

فيكون معنىٰ الآية ـ حينئذ ـ هو عدم شيء قبل البيان، فقبل البيان لا ضلالة ولا مؤخذاة علىٰ ترك ما يجب بعد البيان أو فعل ما يحرم بعده، وإلّا لم يكن معنىً لتخصيص الضلال والاهتداء بما بعد البيان.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب دلالة الآية علىٰ البراءة.

(وفي دلالتها تأمّل ظاهر).

وذلك لأنّ الآية أجنبية عن المقام أصلاً، لأنّها راجعة إلىٰ أُصول الدين، ويكون المراد بالبيّنة هي المعجزة الدالة علىٰ صدق نبيّنا محمّدﷺ في دعوىٰ النبوّة، وبالهلاكة الكفر الذي يوجب الهلاك الدائم، وبالحياة الإسلام والإيمان، فيكون مفادها ـ حينئذ ـ أنّ اللّه تعالىٰ أتمّ الحجّة علىٰ أهل بدر بالمعجزة الدالة علىٰ صدق رسوله، وهي غلبة المسلمين مع قلتهم علىٰ الكافرين في غزوة بدر.

﴿ليهلك من هلك عن بيّنة﴾.

أي: ليكون كُفْرُ من كَفَرَ عن بيّنة وعلم، لئلّا يكون لهم علىٰ اللّه حجّة، ويكون إسلام من أسلم عن بيّنة وبرهان.

وبالجملة، فإنّ الآية مختصّة بأُصول الدين، ولا يجوز التعدّي منها إلىٰ الفروع، ثمّ منها نتتقل إلىٰ موارد الشك والشبهة.

(ويَرِدُ علىٰ الكلّ ...إلىٰ آخره).

ويَرِدُ علىٰ دلالة جميع ما ذكر من الآيات علىٰ البراءة بما حاصله:

إنّ الآيات تدل علىٰ البراءة وعدم المؤاخذة علىٰ الحكم مطلقاً ـ واقعياً كان أو

وهذه الآياتُ بعد تسليم دلالتها غيرُ معارضة لذلك الدليل، بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه، كما لا يخفىٰ.

ومنها: قوله تعالىٰ مخاطباً لنبيّهﷺ، ملقّناً إيّاه طريقَ الردّ علىٰ اليهود، حيث حرّموا بعضَ ما رزقهم اللّه تعالىٰ إفتراءً عليه: ﴿قل لا أجِدُ فِى مَا أُوحِىَ إلَىَّ مُحرَّماً علىٰ طاعِمٍ يَطعَمُهُ إلّا أن يَكُونَ مَيْتَةً أو دَماً مَسفُوحاً﴾[1] فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحىٰ اللّه إليه، وعدمُ وجدانهﷺ ذلك فيما أُوحي إليه وإنْ كان دليلاً قطعيّاً علىٰ عدم الوجود، إلّا إنّ في التعبير بعدم الوجدان دلالة علىٰ كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة.

ظاهرياً ـ عند عدم البيان الواصل إلىٰ المكلّف، فيكون موضوعها عدم البيان، ثمّ إنّ ما دلّ علىٰ وجوب الاحتياط في مورد الشبهة عن محتمل الحرمة يكون بياناً يرتفع به موضوعها، فلا تكون الآيات معارضة لأدلّة الاحتياط، بل تكون كالأصل بالنسبة إلىٰ الدليل، ومن المعلوم أنّ الأصل لايعارض الدليل بل الدليل وارد عليه.

ومن المعلوم أنّ القائل بوجوب الاحتياط لا يقول به إلّا عن دليل، ويكون هذا الدليل وارداً علىٰ الآيات، ومقدماً عليها بالورود أو الحكومة، إلّا أنْ يقال: إنّ موضوع الآيات هو عدم العلم بالحكم الواقعي، وكذلك موضوع أدلة الاحتياط فتكون معارضة لها.

(ومنها: قوله تعالىٰ مخاطباً لنبيّهﷺ، ملقّناً إيّاه طريق الردّ علىٰ اليهود حيث حرّموا بعض ما رزقهم اللّه تعالىٰ إفتراءً عليه: ﴿قل لا أجِدُ فِى مَا أُوحِىَ إلَىَّ مُحرَّماً علىٰ طاعِمٍ يَطعَمُهُ إلّا أنْ يَكُونَ مَيْتَةً أو دَماً مَسفُوحاً﴾).

ودلالة هذه الآية علىٰ البراءة تتوقف علىٰ أنْ يكون عدم الوجدان دليلاً علىٰ عدم الوجود واقعاً، فحينئذ تكون دلالتها علىٰ البراءة واضحة حيث جعل تبارك وتعالىٰ عدم وجدان الحرمة في ما أوحىٰ إلىٰ نبيّهﷺ دليلاً علىٰ الحليّة، وبهذا قد ردّ اليهود القائلين بالحرمة مع عدم وجدان الدليل علىٰ الحرمة فتدل علىٰ توبيخهم.

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

لكنّ الانصافَ أنّ غايةَ الأمر أن يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود إلىٰ عدم الوجدان إشارةٌ إلىٰ المطلب. وأمّا الدّلالة فلا، ولذا قال في الوافية: «وفي الآية إشعارٌ بأنّ إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع». مع أنّه لو سلّم دلالتها، فغايةُ مدلولها كونُ عدم وجدان التحريم فيما صدر عن اللّه تعالىٰ من الأحكام يوجبُ عدم التحريم. لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام اللّه تعالىٰ بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا، وسيأتي توضيحُ ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي علىٰ هذا المطلب.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وَما لكُم ألّا تأكُلُوا مِمّا ذُكِرَ اسمُ اللّه عَليهِ وَقَد فَصَّلَ لكُم ما حَرَّمَ عَلَيكُم﴾[1].

يعني مع خلوّ ما فصّل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه.

ويكون مفادها كفاية عدم وجدان الحرمة في الحكم بالحليّة وهو معنىٰ البراءة.

وبالجملة، إنّ المستفاد منها هي القاعدة الكليّة، وهي الحكم بالحليّة في ما شك في حرمته ولم يوجد في الشرع تحريمه.

ثمّ إنّ *المتحصّل* من كلام المصنّف‌ هو عدم دلالة الآية علىٰ البراءة بالصراحة، بل فيها إشارة إلىٰ المطلب، لأنّها إرشاد إلىٰ حكم العقل بإباحة الأشياء قبل الشرع، فتكون تأكيداً لما حكم به العقل، فتأمّل تعرف.

(مع أنّهُ لو سلّم دلالتها فغاية مدلولها) هو أنّ عدم وجدان التحريم في جميع ما صدر عن اللّه تعالىٰ من الأحكام يوجب عدم التحريم لا عَدَمَ وجدانه في ما في أيدينا من الأحكام، فلا يدل عدم الوجدان علىٰ عدم التحريم، مع العلم باختفاء كثير من الأحكام عنّا.

(ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وَما لكُم ألّا تأكُلُوا مِمّا ذُكِرَ اسمُ اللّهِ عَليهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَا حَرَّمَ عَلَيكُم﴾ ...إلىٰ آخره).

وتقريب الاستدلال بهذه الآية هو: إنّ اللّه قد ذمّ الذين يجتنبون أكل مالم يكن من المحرّمات التي فصّلَ لهم، فجعل عدم كونه ممّا فصّلَ تحريمه دليلاً علىٰ الحليّة مع

---

(١) الأنعام: ١١٩.

ولعلّ هذه الآية أظهرُ من سابقتها، لأنّ السابقة دلّت علىٰ أنه لا يجوز الحكمُ بحرمة ما لم يوجد تحريمه في ما أوحىٰ اللّه سبحانه إلىٰ النبيّ ﷺ، وهذه تدلّ علىٰ أنّه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصّل وإنْ لم يحكم بحرمته فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً، إلّا إنّ دلالتها موهونة من جهة أُخرىٰ، وهي أنّ ظاهرَ الموصول العمومُ، فالتوبيخ علىٰ الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعيّة وعدم كون المتروك منها، ولا ريبَ أنّ اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعيّاً، فالتوبيخ في محلّه.

والإنصافُ ما ذكرنا، من أنّ الآيات المذكورة لا تنهضُ علىٰ إبطال القول بوجوب الاحتياط، لأنّ غاية مدلول الدالّ منها هو عدم التكليف في ما لم يعلم خصوصاً أو عموماً بالعقل أو النقل. وهذا ممّا لا نزاع فيه لأحد. وإنّما أوجب الاحتياط من أوجبه بزعم قيام

احتمال حرمته، فتدل الآية علىٰ حليّة مشكوك الحرمة مع عدم دليل علىٰ الحرمة.

(ولعلّ هذه الآية أظهرُ من سابقتها ...إلىٰ آخره).

ووجه أظهريتها عن سابقتها هو أنّ الآية السابقة تدل علىٰ عدم تحريم شيء ما لم يوجد تحريمه في ما أوحىٰ اللّه إلىٰ نبيّه ﷺ.

وأمّا إثبات الإباحة ـ كما هو المقصود في المقام ـ فلا دلالة لها عليها، وهذا بخلاف هذه الآية، فإنّها تدل علىٰ الإباحة زائداً علىٰ عدم جواز الحكم بالحرمة، إذ مفاد قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا﴾ هو الأمر بالأكل، وهو ينافي وجوب الاحتياط بالترك.

(إلّا إنّ دلالتها موهونة من جهة أُخرىٰ).

أي: إنّ دلالة هذه الآية موهونة من جهة أُخرىٰ، وهي: إنّ عدم كون الشيء ممّا فصّل تحريمه يوجب العلم بعدم الحرمة، لأنّ الموصول وهو (ما) في قوله: ﴿ما حرّم عليكم﴾ ظاهر في العموم، فيكون مفاد الآية حينئذ: إنّ اللّه تعالىٰ قد فصّل جميع المحرّمات الواقعية، فإذا لم يكن محتمل الحرمة منها يحصل العلم بعدم كونه محرّماً في الواقع فلا تدل علىٰ الإباحة الظاهرية كما هو المقصود.

(والإنصاف ما ذكرنا، مِنْ أنّ الآيات المذكورة لا تنهضُ علىٰ إبطال القول بوجوب الاحتياط ...إلىٰ آخره).

ولعلّ مراده بقوله ما ذكرنا هو ما تقدم منه حيث قال: ويَرِدُ علىٰ الكلِّ.

الدليل العقليّ أو النقليّ علىٰ وجوبه، فاللّازم علىٰ منكره ردّ ذلك الدليل أو معارضته بما يدلّ علىٰ الرخصة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه، وأمّا الآيات المذكورة فهي كبعض الأخبار الآتية لا تنهضُ بذلك، ضرورة أنّه إذا فرض أنّه ورد بطريق معتبر في نفسه أنّه يجب الاحتياط في كلّ ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة.

وحاصل كلامه في المقام هو أنّ الآيات تدل علىٰ البراءة مع قطع النظر عن أدلة وجوب الاحتياط في موارد الشبهة، وأمّا معها فلا دلالة لها عليها، لأنّ أدلّة وجوب الاحتياط حاكمة أو واردة عليها، إذْ غاية مدلولها هو عدم التكليف في ما لم يعلم خصوصاً بأن لم يدل الدليل علىٰ حرمة شرب التتن، أو عموماً بأن لم يدل الدليل علىٰ وجوب الاحتياط عن الشبهة، أو لم يحكم العقل بوجوب دفع عقاب محتمل.

ومن يدّعي وجوب الاحتياط في موارد الشبهة يقول به لأُجل الدليل الدال علىٰ وجوب الاحتياط عموماً، فحينئذ لابدّ للقائل بالبراءة أنْ يَرِدّ ما ادّعاه القائل بوجوب الاحتياط من الدليل فإنّ الآيات لا تنهض علىٰ ردّ ما دلّ علىٰ وجوب الاحتياط.

۞ ۞ ۞

أدلة البراءة من السنّة

وأمّا السنّة، فيُذكر منها في المقام أخبار كثيرة:

منها: المرويُّ عن النبيّ ﷺ بسند صحيح في الخصال، كما عن التوحيد: (رُفِعَ عَن أُمّتي تِسعةُ أشياء: الخطأ، والنسيانُ، وما استُكرِهُوا عَلَيهِ، وما لا يَعلَمُونَ، وما لا يُطيقونَ، وما اضطرُّوا إليهِ ...)[1]، الخبر.

(وأمّا السنّة، فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة:

منها: المرويُّ عن النبيّ ﷺ بسند صحيح في الخصال، كما عن التوحيد: (رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه) والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق مالم ينطق بشفة). انتهىٰ الحديث.

ومحل الشاهد فيه هو الأمر الرابع، أي: (ما لا يعلمون).

وتقريب الاستدلال به علىٰ البراءة يتضح بعد تقديم أُمور:

منها: إنّ المراد برفع هذه الأُمور سوىٰ (ما لا يعلمون) لم يكن تكويناً لأنّها موجودة في الخارج بالضرورة والوجدان، وحينئذ لابدّ من تقدير شيء من باب دلالة الاقتضاء حتىٰ يكون هو المرفوع؛ حفظاً لكلام النبيّ ﷺ عن الكذب، والمقدّر المرفوع لا يخلو عن أحد أُمور:

أحدها: هو خصوص المؤاخذة في الجميع.

وثانيها: هو جميع الآثار كذلك.

وثالثها: هو الأثر الظاهر في كل واحد منها.

نعم، يمكن أنْ يكون الرفع في (ما لا يعلمون) تكوينيّاً أيضاً، وذلك فيما إذا كان المراد بالموصول هو الحكم الشرعي، كما لا يخفىٰ.

---

(١) الخصال: ٩/٤١٧. التوحيد: ٢٤/٣٥٣. الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ب ٥٦، ح ١.

فإنّ حرمةَ شرب التتن ـ مثلاً ـ ممّا لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم، ومعنىٰ رفعها ـ كرفع الخطأ والنسيان ـ رفعُ آثارها أو خصوص المؤاخذة، فهو نظير قوله ﷺ: (ما حَجَبَ اللّهُ عِلمَهُ

ومنها: أنْ يكون المراد بالآثار المرفوعة بحديث الرفع هي الآثار التي تعرض علىٰ موضوعاتها من دون أنْ تكون مقيَّدة بوجود أحد هذه العناوين ولا بعدمها، إذْ لو كانت مقيَّدة بوجودها لكانت الآثار ثابتة عند وجود هذه العناوين، كوجوب سجدتي السهو عند زيادة شيء أو نقصانه في الصلاة نسياناً مثلاً، وذلك لأنّ ثبوت العنوان حينئذ يقتضي وضع الأثر لا رفعه.

وأمّا لو كانت مقيّدة بعدم أحد هذه العناوين، كانت الآثار مرفوعة بارتفاع موضوعها بلا حاجة إلىٰ حديث الر فع، كالكفّارة في شهر رمضان مثلاً، حيث تكون مقيّدة بعدم كون الإفطار نسياناً فترتفع إذا كان الافطار نسياناً ويكون ارتفاعها بارتفاع الموضوع، لأنّ موضوعها هو الإفطار عن عمد، كما هو واضح.

ومنها: إنّ حديث الرفع حيث ورد في مقام الامتنان علىٰ الاُمّة يكون مختصّاً في رفع ما كان في رفعه مِنّة علىٰ الاُمّة فقط دون غيره.

ومنها: أن يكون المراد بالموصول في (ما لا يعلمون) هو خصوص الحكم المجهول حتىٰ تكون الشبهة شبهة حكميّة، أو الأعمّ من فعل المكلّف الذي هو الموضوع ومن الحكم حتىٰ يشمل الشبهة الموضوعية أيضاً، وعلىٰ التقديرين يصحّ الاستدلال به علىٰ البراءة.

إذا عرفت هذه الاُمور يتضح لك تقريب الاستدلال بهذا الحديث في إثبات البراءة، وذلك لأنّ رفع خصوص المؤاخذة، أو جميع الآثار عن مخالفة الحكم المجهول مستلزم لرفع الحكم المجهول تنجّزاً وإنْ كان باقياً في الواقع في مرتبة الشأنيّة، لئلّا يلزم التصويب، فالشارع قد يرفع تنجّز التكليف بواسطة رفع الآثار، ومرجع رفع التنجّز هو عدم وجوب الاحتياط مِنّة منه علىٰ الاُمّة وتسهيلاً للأمر عليهم.

وبقي هنا سؤال وهو: إنّ المصنّف ﷺ لماذا حكم برفع المؤاخذة المستلزم لرفع التكليف، ولم يحكم برفع التكليف من الأول كالسيد الخوئي ـ دام ظله ـ حيث حكم برفع الحكم المجهول؟ ولعلّه كان نظره إلىٰ حفظ وحدة السياق لأنّ المرفوع في سائر الفقرات

عَن العِبَادِ فَهُوَ مَوضوعٌ عَنهُم)[1].

ويمكنُ أن يورد عليه بأنّ الظاهرَ من الموصول في (ما لا يعلمون) بقرينة أخواتها، هو الموضوعُ.

هو الآثار.

(فهو نظير قوله ﷺ: (ما حَجَبَ اللّهُ عِلمَهُ عن العِبادِ فَهُوَ موضوعٌ عنهم)).

والرفع في حديث الرفع نظير الوضع في قوله ﷺ: (ما حَجَبَ اللّهُ عِلمَه عن العباد) أي: لم يبيّن لهم، فهو موضوع عنهم، أي: آثاره، أو مؤاخذته مرفوعة عنهم، لأنّ كلمة الوضع إذا تعدّت بـ(عن) تكون بمعنىٰ الرفع، وإذا تعدت بـ(علىٰ) تكون بمعنىٰ الوضع وقد تعدّت في الحديث بـ(عن)، كما لا يخفىٰ.

(ويمكن أن يورد عليه بأنّ الظاهر من الموصول في (ما لا يعلمون) بقرينة أخواتها، هو الموضوع، أعني فعل المكلّف غير المعلوم، كالفعل الذي لا يعلم أنّه شرب الخمر، أو شرب الخلّ).

وهذا الإيراد من المصنّف ﷺ يتضح بعد بيان مقدمة وهي:

إنّ الاستدلال بهذا الحديث في إثبات البراءة إنّما يتمّ إذا كان المراد بالموصول في (ما لا يعلمون) هو خصوص الحكم، أو الأعمّ منه ومن الموضوع لتكون الشبهة حكميّة، وذلك لأنّ محل النزاع في مسألة البراءة هي الشبهة الحكمية، وأمّا لو كان المراد من الموصول هو خصوص الموضوع ـ كما هو كذلك في أخواته ـ كانت الشبهة ـ حينئذ ـ شبهة موضوعية وهي خارجة عن محل الكلام.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتضح لك الإيراد، وذلك لأنّ المراد بالموصول في (ما لا يعلمون) هو خصوص الموضوع، وبذلك يختصّ الحديث بالشبهات الموضوعية فقط، ولا يرتبط بالمقام أصلاً.

ثمّ إنّ المصنّف ﷺ ذكر وجهين لإثبات كون المراد بالموصول هو خصوص الموضوع:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله:

(بأنّ الظاهر من الموصول في (ما لا يعلمون) بقرينة أخواتها هو الموضوع).

---

(١) التوحيد: ٤١٣/٩.

أعني فعلَ المكلّف غير المعلوم، كالفعل الذي لا يعلم أنّه شربُ الخمر، أو شرب الخلّ، وغير ذلك من الشبهات الموضوعيّة، فلا يشمل الحكمَ غيرَ المعلوم.

مع أنّ تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عمومَ الموصول للموضوع والحكم، لأنّ المقدّر المؤاخذةُ علىٰ نفس هذه المذكورات ولا معنىٰ للمؤاخذة علىٰ نفس الحرمة المجهولة، نعم، هي من آثارها.

ومرجع هذا الوجه هو إثبات المطلب من جهة وحدة السياق، لأنّ المراد بالموصول في (ما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه) هو الفعل الذي اضطرّ المكلّف إليه، أو أُكره عليه، أو خرج عن طاقته، وحينئذ يجب أن يكون المراد بالموصول في (ما لا يعلمون) أيضاً هو الفعل الذي لا يعلم أنّه شرب الخمر، أو شرب الخلّ مثلاً؛ حِفظاً لوحدة السياق وبذلك لا يشمل الحكم المجهول، وإنّما يختصّ الحديث بالشبهات الموضوعية فقط دون الحكمية.

وثانيهما: ما أشار إليه ﷺ بقوله:

(مع أنّ تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم ... إلىٰ آخره).

ومرجع هذا الوجه إلىٰ وحدة الإسناد، لأنّ الرفع في قول النبيّ ﷺ: (رُفِعَ عن أُمّتي تسعة) قد أُسند إلىٰ الأُمور المذكورة في الحديث، فجعل في الحديث لفعل واحد وهو رفع متعلّقات متعدّدة، وهي تسعة، فيجب أن يكون إسناده بمعنىٰ واحد وعلىٰ نهج واحد.

ثمّ إن رفع هذه الأُمور حقيقة وتكويناً لم يكن مراداً قطعاً، وذلك لتحقّقها في الخارج بالعيان والوجدان، وبعد عدم إسناد الرفع إليها علىٰ نحو الحقيقة لابدّ من تقدير شيء باعتبار دلالة الاقتضاء حتىٰ يكون هو المرفوع؛ حِفظاً لكلام النبيّ ﷺ عن الكذب.

والمقدّر في الرواية لا يخلو عن أحد احتمالات:

الاحتمال الأول: هو أنْ يكون المرفوع جميع الآثار في كل واحد من التسعة، وهو أقرب المجازات إلىٰ المعنىٰ الحقيقي لأنّ المعنىٰ الحقيقي هو رفع حقيقة هذه الأُمور، ورفع جميع الآثار أقرب إلىٰ المعنىٰ الحقيقي لأنّ ما لا يترتب عليه أثر الوجود أقرب إلىٰ المعدوم ممّا يترتّب عليه بعض الآثار، كما لا يخفىٰ.

فلو جُعِلَ المقدّرُ في كلّ من هذه التسعة ما هو المناسبُ من أثره، أمكنَ أنْ يقال: إنّ أثر حرمة شرب التتن المؤاخذة علىٰ فعله فهي مرفوعة، لكنّ الظاهر بناءً علىٰ تقدير المؤاخذة نسبةُ المؤاخذة إلى نفس المذكورات.

والحاصلُ أنّ المقدّر في الرواية، باعتبار دلالة الاقتضاء، يحتمل أن يكون جميع الآثار في كلّ واحد من التسعة، وهو الأقربُ اعتباراً إلىٰ المعنىٰ الحقيقي، وأن يكون في كلّ منها ما هو الأثر الظاهر فيه، وأن تُقدّر المؤاخذة في الكلّ.

وهذا أقربُ عرفاً من الأول وأظهرُ من الثاني أيضاً، لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلىٰ مجموع التسعة علىٰ نسق واحد، فإذا أُريد من الخطأ والنسيان وما أُكرهوا عليه وما اضطرّوا، المؤاخذةُ علىٰ أنفسها، كان الظاهرُ في (ما لا يعلمون) ذلك أيضاً.

والاحتمال الثاني: هو أنْ يكون المقدّر المرفوع في كل واحد منه ما هو الأثر الظاهر فيه.

والاحتمال الثالث: هو أن يكون المقدّر المرفوع هو المؤاخذة في كل واحد منها.

والصحيح من هذه الاحتمالات الثلاث هو الاحتمال الثالث فقط؛ وذلك لأنّ الاحتمال الأول وهو رفع جميع الآثار مخالف للضرروة والوجدان، وذلك لوجود بعض الآثار الثابتة لهذه الأُمور شرعاً فلا يصح الأخذ به.

والاحتمال الثاني ينافي وحدة الإسناد؛ لأنّ الأثر الظاهر في كل واحد منها يختلف عن الأثر الظاهر في الآخر، فلا يمكن الالتزام به أيضاً؛ وذلك لأنّ الأخذ به مستلزم لأنْ يكون إسناد الرفع في كل واحد منه غير إسناده في الآخر، مع أنّ ظاهر الرواية هو إسناد الرفع إلىٰ التسعة لتكون علىٰ نسق واحد.

وحينئذ لابدّ من أن نأخذ بالاحتمال الثالث، ونقول:

إنّ المرفوع في الكلّ هو المؤاخذة علىٰ هذه الأُمور أنفسها، وحينئذ يجب أن يكون المراد بالموصول في (ما لا يعلمون) هو الفعل غير المعلوم حتىٰ يكون المرفوع هو المؤاخذة علىٰ نفس الفعل كأخواته، وأمّا لو كان المراد منه الحكم ـ أي: الحرمة مثلاً ـ لم تكن المؤاخذة علىٰ نفس الحرمة، بل لا يعقل أن يكون العقاب علىٰ نفس الحرمة؛ وذلك لأنّ المواخذة انما تصح علىٰ شرب ماهو محرّم وهو فعل المكلّف لا علىٰ الجعل والتكليف، فتأمّل جيداً.

نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدمُ اختصاص المرفوع عن الأمّة بخصوص المؤاخذة.

فعن المحاسن: عن أبيه، عن صفوان بن يحيىٰ، والبزنطي جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام: في الرجُلِ يُستَحلَفُ علىٰ اليَمين فَحَلَفَ بالطلاق والعَتاق وصَدَقة ما يَملِكُ، أَيَلزَمُهُ

وبالجملة، إنّ مقتضىٰ وحدة الإسناد هو أن يكون المراد بالموصول في **(ما لا يعلمون)** هو الفعل الذيهو الموضوع لا الحكم فقط ولا الأعمّ منه ومن الحكم، وبناءً علىٰ هذا يختصّ الحديث بالشبهات الموضوعية فقط، ولا يشمل الشبهات الحكمية، وبذلك يخرج عن كونه دليلاً علىٰ البراءة.

(نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص المرفوع عن الأمّة بخصوص المؤاخذة).

وهذا الكلام من المصنّف رحمه الله ردٌّ لإيراد اختصاص النبوي بالشبهات الموضوعية، فلا يشمل الشبهات الحكمية حتىٰ يستدل به علىٰ البراءة.

وحال الردّ يتضح بعد تقديم مقدمة، وهي:

أنْ يُراد اختصاص النبوي بالشبهات الموضوعية مبنيٌّ علىٰ وحدة السياق والإسناد كما تقدم في شرح الإيراد، واتّحاد السياق مبنيٌّ علىٰ أنْ يكون المقدّر المرفوع خصوص المؤاخذة لا جميع الآثار، ولا الأثر الظاهر، وحينئذ لو أثبتنا بدليل خارجي أو قرينة خارجية بأنّ المرفوع ليس خصوص المؤاخذة لكان لازم ذلك انتفاء وحدة السياق، فينتفي اختصاص النبوي بالشبهات الموضوعية تبعاً له وذلك لكونه مبنيّاً علىٰ اتّحاد السياق المنتفي بانتفاء كون الموضوع خصوص المؤاخذة.

وإذا عرفت هذه المقدمة لا يبقىٰ لك شك في ردّ اختصاص النبوي بالشبهات الموضوعية، وذلك لأنّ الاختصاص كان مبنيّاً علىٰ أن يكون المرفوع خصوص المؤاخذة.

والمصنّف رحمه الله يَردُّ تقدير خصوص المؤاخذة بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله:

(نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص المرفوع) أي: المرفوع **(عن الأمّة بخصوص المؤاخذة).**

ذٰلِكَ؟ فقال عليه السلام: (لا. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رُفِعَ عن أُمّتي ما أُكرهوا عليه، وما لا يُطيقونَ، وما أخطأوا)[1] الخبر.

فانّ الحلفَ بالطلاق والعتاق والصدقة وإنْ كان باطلاً عندنا مع الاختيار ـ أيضاً ـ إلّا إنّ استشهادَ الإمام عليه السلام علىٰ عدم لزومها مع الإكراه علىٰ الحلف بها بحديث الرفع شاهدٌ علىٰ عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة، لكنّ النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام مختصٌّ

وملخّص ما عن المحاسن: إنّ رجلاً يُكره علىٰ الحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، فيحلف ويقول: إنْ فعلت كذا فزوجتي طالق، وعبدي حر، ومُلْكِي صدقة، فيُسأَل عنه الإمام عليه السلام: (أيَلزَمُهُ ذلك؟) أي: هل يحصل الطلاق وغيره علىٰ فرض مخالفة الشرط أم لا؟ (فقال عليه السلام: (لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أُمتي ما أُكرهوا عليه وما لا يطيقون، وما أخطأوا) الخبر).

فاستشهاد الإمام عليه السلام علىٰ عدم وقوع الأُمور المذكورة مع الإكراه علىٰ الحلف بها بحديث الرفع أقوىٰ شاهد علىٰ عدم اختصاص الحديث برفع المؤاخذة فقط، إذ رفع وقوع الطلاق والعتاق والصدقة لا يرتبط بالمؤاخذة، وقس علىٰ ما ذكر (ما لا يعلمون)، وبناءً علىٰ هذا يمكن أن يكون المراد بالموصول في (ما لا يعلمون) خصوص الحكم بالمجهول الذي يكون مرفوعاً بحديث الرفع، ولا يكون الحديث مختصّاً بالشبهات الموضوعية.

إنْ قُلتَ: إنّ عدم وقوع الأُمور المذكورة في الرواية لم يكن لحديث الرفع حتىٰ يقال: إنّ المرفوع به لا يختصّ بالمؤاخذة، بل عدم الوقوع يكون لأجل تعليق هذه الأُمور بالشرط، لأنّ الإنشاء في العقود والإيقاعات عند الإمامية يجب أن يكون منجّزاً، فيبطل مع التعليق والاشتراط من دون حاجة إلىٰ التمسّك بحديث الرفع عليه.

قُلتُ: إنّ ما ذكرت من البطلان من جهة التعليق وإنْ كان صحيحاً إلّا إنّ الإمام عليه السلام لم يستدل علىٰ بطلانها بالتعليق والاشتراط، بل استدل عليه بحديث الرفع، فيعلم من هذا الاستدلال أنّ الوجه في البطلان هو وقوعها عن إكراه، ولعل النكتة في اختصاص الاستدلال علىٰ البطلان من جهة الإكراه مع أنّها باطلة من جهة التعليق ـ أيضاً ـ هي أنّ

---

(١) المحاسن ٢: ٦٩/١١٩٥. الوسائل ٢٣: ٢٢٦، كتاب الأيمان، ب ١٢، ح ١٢.

بثلاثة من التسعة، فلعلّ نفي جميع الآثار مختصّ بها، فتأمّل.

ومما يؤيّد إرادةَ العموم ظهورُ كون رفع كلّ واحد من التسعة من خواصّ أُمّة النبيّ صلى الله عليه وآله.

البطلان من جهة الإكراه كان عند العامة أيضاً.

وبالجملة، إنّ المستفاد من استشهاد الإمام عليه السلام بالنبوي هو عدم اختصاص النبوي برفع المؤاخذة، فيجوز رفع جميع الآثار به، كما هو ظاهر استشهاد الإمام عليه السلام به على عدم وقوع الطلاق وغيره عن إكراه، ويجوز أنْ يكون المرفوع به بعض الآثار، إلّا إنّ النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام لم يكن مشتملاً على الأُمور التسعة، بل المذكور فيه ثلاثة منها فقط وهي: ما أُكرهوا عليه، وما لم يطيقوه، وما أخطأوا.

وحينئذ يمكن أن يقال: إنّ استشهاد الإمام عليه السلام بهذا الحديث قد يكفي شاهداً على أنّ رفع تمام الآثار مختصّ بالثلاثة المذكورة، فيكون المرفوع في الستة الباقية خصوص المؤاخذة، وبذلك يبقى إشكال اختصاص (ما لا يعلمون) بالشبهة الموضوعية على حاله لأنّ المراد بالموصول ـ حينئذ ـ هو الموضوع فقط دون الحكم، كما تقدم وجه ذلك.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلى الجواب.

وملخصّه: إنّ ما ذكر من إمكان رفع تمام الآثار في الثلاثة المذكورة في قول الإمام عليه السلام، رفع خصوص المؤاخذة في غيرها تفكيك ركيك لا يجوز ارتكابه أصلاً.

وثانيهما: أي: الوجه الثاني على عدم تقدير خصوص المؤاخذة هو ما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله:

(ومما يؤيّد إرادةَ العموم ظهورُ كون رفع كلّ واحد من التسعة من خواصّ أُمّة النبيّ صلى الله عليه وآله).

أي: وممّا يؤيد إرادة عموم رفع الآثار لا خصوص المؤاخذة، ظهور كون رفع كل واحد منها من خواصّ أمّة النبيّ صلى الله عليه وآله.

وبيان ذلك: إنّ المستفاد من حديث الرفع هو أمران:

أحدهما: إنّ رفع كل واحد من التسعة من خواصّ أمّة النبيّ صلى الله عليه وآله كما هو ظاهر الرواية.

وثانيهما: كون ذلك الرفع من باب المِنّة عليهم، واختصاص رفع كل واحد من التسعة

إذ لو اختصّ الرفعُ بالمؤاخذة أُشكل الأمرُ في كثير من تلك الأمور، من حيث إنّ العقل مستقلٌ بقبح المؤاخذة عليها، فلا اختصاصَ له بأُمّة النبيّ ﷺ، على ما يظهر من الرواية. والقولُ بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع وإنْ لم يكن رفع كلّ واحد من الخواصّ شططٌ من الكلام، لكنّ الذي يهوّن الأمرَ في الرواية جريانُ هذا الإشكال في الكتاب

للأُمّة من باب المِنّة عليهم لا يتمّ إلّا إذا أُريد من الحديث رفع جميع الآثار؛ لأنّ رفع خصوص المؤاخذة حكم عقلي بقبح المؤاخذة على الخطأ والنسيان، وما لا يطاق، وما اضطر إليه، وما استكره عليه، وما لا يعلم، ومن المعلوم أنّ حكم العقل لا يقبل التخصيص، فلا يمكن اختصاصه بأُمّة دون أُخرى وزمان خاص أو مكان مخصوص، كما أنّ استحالة اجتماع النقيضين التي يحكم بها العقل غير قابلة للتخصيص أصلاً.

والحاصل إنّ رفع المؤاخذة الذي يحكم به العقل لا يختصّ بهذه الأُمّة، كما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(**إذ لو اختصّ الرفع بالمؤاخذة أُشكل الأمر في كثير من تلك الأُمور**) لأنّ رفع المؤاخذة في الخطأ، والنسيان، وما لا يطاق وغيرها لا يختصّ بأُمّة النبيّ ﷺ كما تقدم، فحينئذ لابدّ أن يكون المراد بالمرفوع هو جميع الآثار حتى يكون رفعها من خواصّ أُمّة النبيّ ﷺ.

قولُه: (**والقول بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع وإنْ لم يكن رفع كل واحد من الخواصّ شططٌ من الكلام**).

دفعٌ لما يتوهّم من أنّ المرفوع هو خصوص المؤاخذة، ورفعها في الستة الأُولى من التسعة وإنْ لم يكن من خواصّ الأُمّة، إلّا إنّه لمّا كان رفع المؤاخذة في الثلاثة الأخيرة من خواصّ أُمّة النبيّ ﷺ، جعل رفع مؤاخذة المجموع من حيث المجموع من خواص الأُمّة باعتبار اختصاص الثلاثة الأخيرة بهم.

وذكر المصنّف ﷺ في دفع هذا التوهّم *ما حاصله*: من أنّ القول بالاختصاص كذلك كلام بعيد عن الحق والواقع، لا يمكن الأخذ به؛ وذلك لأنّ ظاهر الحديث هو رفع كل واحد من الأُمور التسعة على نحو العموم الأفرادي من خواصّ الأُمّة، فكون رفع المجموع من حيث المجموع على نحو العموم المجموعي من خواصّ الأُمّة خلاف ظاهر الحديث، فلا يمكن الأخذ به من دون قرينة دالّة عليه.

العزيز أيضاً، فإنّ موارد الإشكال فيها ـ وهي الخطأ والنسيان وما لا يطاق وما اضطرّوا إليه ـ هي بعينها ما استوهبها النبيّ صلى الله عليه وآله من ربّه، جلّ ذكره، ليلة المعراج، على ما حكاه الله تعالى عنه صلى الله عليه وآله في القرآن بقوله تعالى:

﴿رَبّنا لا تُؤاخِذنا إن نَسِينا أو أخطأنا رَبّنا وَلا تَحمِل عَلَينا إصراً كَمَا حَمَلتَهُ علىٰ الّذينَ مِنْ قَبلِنا﴾.

والذي يحسم أصل الإشكال منعُ استقلال العقل بقبح المؤاخذة علىٰ هذه الأُمور بقول مطلق، فإنّ الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفُّظ لا تقبح المؤاخذةُ عليهما، وكذا المؤاخذة علىٰ ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا التكليف الشاقّ الناشئ عن اختيار المكلّف. والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمّل في العادة، لا ما لا يقدر عليه أصلاً،

(لكنّ الذي يهوّن الأمرَ في الرواية جريانُ هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً).

أي: والذي يوجب ضعف الإشكال في الرواية وروده بعينه علىٰ الكتاب العزيز، حيث استوهب نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله من الله تعالىٰ رفع المؤاخذة بواسطة الخطأوالنسيان، علىٰ ما حكاه الله تعالىٰ عنه صلى الله عليه وآله في القرآن حيث قال: ﴿رَبّنا لا تُؤاخِذنا إن نَسِينا أو أخطَأنا رَبّنا وَلا تَحمِل عَلَينا إصراً﴾ أي: أمراً يثقل علينا من الشدائد والبلايا ﴿كَمَا حَمَلتَهُ علىٰ الّذينَ مِنْ قَبلِنا﴾ ﴿رَبَّنَا ولَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[1] أي: ربّنا ولا تكلّفنا بما لا نطيقه.

والمستفاد من هذه الآية هو عدم قبح المؤاخذة عقلاً علىٰ هذه الأُمور، وإلّا لم يكن معنىً لطلب النبيّ صلى الله عليه وآله رفع المؤاخذة علىٰ هذه الأُمور، وبهذا التقريب يصح أنْ يقال بأنّ رفع المؤاخذة علىٰ هذه الأُمور يكون من خواصّ هذه الأُمّة مِنّة عليهم، فتأمّل تعرف.

(والذي يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة علىٰ هذه الأُمور بقول مطلق).

وملخّص الجواب الذي يرتفع به الإشكال من أصله هو إنّ الخطأ والنسيان:

تارة: يكون كل واحد منهما ناشئاً من عدم المبالاة.

وأُخرىٰ: يكون حصولهما قهرياً.

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

كالطيران في الهواء.

وأمّا في الآية فلا يبعد أن يُرادَ به العذابُ والعقوبةُ. فمعنىٰ ﴿لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقةَ لنا به﴾[1]: لا تُورِد علينا ما لا نطيقه من العقوبة.

وبالجملة، فتأييدُ إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال علىٰ تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيفٌ جداً، وأضعفُ منه وهنُ إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار، وقلّة الإضمار أوْلىٰ وهو كما ترىٰ.

وثالثة: يكون حصولهما ناشئاً من ترك التحفُّظ.

والعقل يحكم بحسن المؤاخذة في القسم الأول، ويحكم بقبحها في القسم الثاني، ولا يحكم بقبح المؤاخذة علىٰ الخطأ والنسيان الصادرين من جهة ترك التحفّظ، وكذلك لا يحكم بقبح المؤاخذة علىٰ ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، فاستوهب النبيّ ﷺ عدم المؤاخذة علىٰ الخطأ والنسيان الصادرين من جهة ترك التحفّظ مع أنّها كانت ثابتة علىٰ الأمم السابقة، وكذلك (ما لا يعلمون)، وبهذا البيان يكون رفع المؤاخذة من خواص اُمّة النبيّ ﷺ.

كما لا يحكم العقل بقبح المؤاخذة علىٰ ترك التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلّف، كالصوم في يوم ترك الأكل في ليله، فرفع المؤاخذة في هذا الفرض يكون من خواصّ اُمّة النبيّ ﷺ أيضاً.

نعم، يحكم العقل بقبح المؤاخذة علىٰ ماهو غير مقدور عادة، كالطيران في الهواء.

(وأمّا في الآية فلا يبعد أنْ يُرادَ به العذابُ والعقوبةُ) فيكون مفاد الآية ـ حينئذ ـ لا تعذّبنا عذاباً لا نطيقه.

وكيف كان، فالمتحصَّل من الجميع هو أنّ تأييدَ إرادة رفع تمام الآثار بلزوم الإشكال ـ علىٰ تقدير الاختصاص برفع خصوص المؤاخذة ـ ضعيفٌ جداً.

(وأضعف منه وهنُ إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار، وقلّة الإضمار أوْلىٰ وهو كما ترىٰ).

وقد ذكر المصنّف ﷺ مُؤيِّدَيْن لإرادة العموم، أي: رفع جميع الآثار من حديث الرفع،

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

ثمّ حكم علىٰ ضعف المؤيّد الثاني بقوله: **(فتأييد إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال علىٰ تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جداً)**.

ثمّ يذكر اُموراً موجبة لوهن إرادة العموم من حديث الرفع، ثمّ يحكم بضعف هذه الاُمور أيضاً:

منها: ما أشار إليه بقوله: **(وأضعف منه)** أي: من التأييد المذكور لإرادة العموم بلزوم الإشكال علىٰ تقدير رفع المؤاخذة فقط **(وهن إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار)** أي: إنّ الحكم علىٰ وهن إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار يكون أضعف من التأييد المذكور، وحينئذ لابدّ من بيان أمرين:

أحدهما: بيان لزوم كثرة الإضمار من إرادة العموم.

وثانيهما: بيان أنّ الحكم علىٰ وهن إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار كيف يكون أضعف؟

أمّا لزوم كثرة الإضمار من إرادة العموم، فيمكن أن يقال: إنّه يقدّر ـ حينئذ ـ الآثار واحداً واحداً، فيقدر رفع المؤاخذاة، والقصاص، والحدّ، والكفّارة، والقضاء، والضمان، وحصول النقل، والانتقال و ... إلىٰ آخره، في موارد الاُمور المذكورة في الحديث، وهي الخطأ والنسيان ... إلىٰ آخره.

وهذا بخلاف إرادة رفع خصوص المؤاخذة، فتقدّر المؤاخذة وحدها، وقد علم من هذا البيان أنّ إرادة العموم توجب كثرة الإضمار، وإرادة المؤاخذة فقط توجب قلّة الإضمار.

وقوله: **(وقلّة الإضمار أوْلىٰ)** يقتضي أنْ يكون المقدّر المرفوع خصوص المؤاخذة، ولازم ذلك هو وهن إرادة العموم من حديث الرفع، هذا غاية ما يمكن أنْ يقال في بيان الأمر الأول.

وأمّا بيان الأمر الثاني، أي: الحكم علىٰ وهن إرادة العموم كيف يكون أضعف حتىٰ لا تكون إرادة العموم موهونة بلزوم كثرة الإضمار؟ فقد أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(وهو كما ترىٰ) أي: وهن إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار باطل كما ترى؛ وذلك لعدم

وإن ذكره بعضُ الفحول.

ولعلّه أراد بذلك أن المتيقّن رفع المؤاخذة، ورفع ما عداه يحتاج إلىٰ دليل.

وفيه: إنّه إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الرواية، لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة.

لزوم كثرة الإضمار من إرادة العموم لأنّ المقدّر في صورة إرادة العموم ليس كل فرد فرد من الآثار حتىٰ تلزم كثرة الإضمار، بل المقدّر هو لفظ واحد مرّة واحدة، أعني: الآثار أو تمام الآثار، فيكون حال إرادة العموم كحال إرادة خصوص المؤاخذة حيث يقدّر لفظ واحد علىٰ كلا التقديرين، فأين ما ذكر من لزوم كثرة الإضمار علىٰ تقدير إرادة العموم؟!

(وإنْ ذكره بعض الفحول).

أي: العلّامة‎ﷺ في قواعده، فما ذكره العلّامة‎ﷺ من وهن إرادة العموم من حديث الرفع بلزوم كثرة الإضمار لا يرجع إلىٰ محصّل صحيح، ولهذا يقول المصنّف‎ﷺ في مقام توجيه كلامه:

(ولعلّه أراد بذلك أنّ المتيقّن رفع المؤاخذة، ورفع ما عداه يحتاج إلىٰ دليل) قطعي فيرجع ما أفاده العلّامة‎ﷺ من لزوم كثرة الإضمار هو كثرته من حيث المعنىٰ لا من حيث اللفظ، فحينئذ يدور الأمر بين كثرة المرفوع إذا كان تمام الآثار وبين قلته إذا كان خصوص المؤاخذة، فالالتزام بكون المرفوع خصوص المؤاخذة أوْلىٰ من كونه تمام الآثار؛ لكون رفع المؤاخذة متيقّناً.

ثمّ يردُّ هذا التوجيه بقوله: (وفيه: إنّه إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الرواية، لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة).

وتوضيح ردِّ التوجيه المذكور يحتاج إلىٰ مقدمة وهي:

إنّ الالتزام بكون المرفوع في حديث الرفع خصوص المؤاخذة يمكن لأحد وجهين:

الأول: من جهة كونه متيقّناً.

والثاني: من جهة كون الرواية ظاهرة فيه.

والمطلوب هو الثاني، أي: إثبات ظهور الرواية في رفع خصوص المؤاخذة، والالتزام برفع خصوص المؤاخذة من جهة كونه متيقّناً مردود بأحد أمرين:

إلاّ أن يُراد إثباتُ ظهورها، من حيث إنّ حملها علىٰ خصوص المؤاخذة يـوجبُ عـدمَ التخصيص في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الأمور، وحملها علىٰ العموم يوجبُ التخصيص فيها. فعمومُ تلك الأدلّة مبيِّنٌ لتلك الرواية، فإنّ المخصّص إذا كان مجملاً من جهة تردّده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلّته، كان عموم العـامّ بـالنسبة إلىٰ التـخصيص

أحدهما: إنّ الرجوع إلىٰ المتيقَّن إنّما يتمّ ويحسن بعد الاعتراف بإجمال الرواية ونحن لم نعترف بالإجمال.

وثانيهما: إنّ الرجوع إلىٰ المتيقَّن بعد تسليم إجمال الرواية إنّما يصحّ إذا كـان دليـلاً لإثبات ظهور الرواية في المتيقَّن، وفي المقام لا ينفع الرجوع إلىٰ المتيقَّن لإثبات ظهورها في رفع خصوص المؤاخذة؛ وذلك لأنّ ما يرجع إليه أصل عملي فيكون أجنبياً عن ظهور الرواية في رفع خصوص المؤاخذة.

ومنها: أي: ومن الأمور الموهنة لإرادة العموم من حديث الرفع ما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(إلّا أن يُراد إثباتُ ظهورها من حيث إنّ حملها علىٰ خصوص المؤاخذة يـوجبُ عـدمَ التخصيص في عموم الأدلّة المثبتة لآثار تلك الأُمور، وحملها علىٰ العموم يوجب التخصيص فيها، فعموم تلك الأدلة مبيِّنٌ لتلك الرواية ...).

وتوضيح هذا الأمر الثاني الذي يوجب وهن إرادة العموم يحتاج إلىٰ بيان مقدمة وهي:

إنّ الخاص الوارد بعد العام يكون علىٰ قسمين: منه مجمل، ومنه مبيّن، وحكم الثاني واضح لأنّه يخصّص العام من دون إشكال.

وأمّا الحكم في الأول فهو التمسّك بعموم العام لرفع اجمال المخصّص فيكون العـام مبيِّناً لإجمال الخاص، كما إذا ورد مـن المـولىٰ لعـبده: اكـرم العـلماء، ثـمّ ورد: لا تكـرم فسّاقهم، حيث يكون الفاسق مجملاً لا يعلم المـراد مـنه بـأنّـه هـل هـو مـرتكب مـطلق المعاصي صغيرة كانت أو كبيرة، أو هو مرتكب المعاصي الكبيرة فقط؟

فعلىٰ الأول يكون الخارج عن العموم أكثر، وحينئذ يتمسك بعموم العـام، فـيرفع بـه إجمال المخصّص، ويقال: إنّ الخارج عن العام بالتخصيص هو مـرتكب الكـبائر، فـيبقىٰ مرتكب المعاصي الصغيرة تحت العام.

المشكوك فيه مبيّناً لإجماله. فتأمّل وأجمل.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول:

إنّ ما نحن فيه يكون من هذا القبيل -أيضاً- حيث يكون الخاص -وهو حديث الرفع- مجملاً كما لا يخفىٰ، وفي الشرع عمومات مثبتة للآثار والأحكام علىٰ الأمور المذكورة في الحديث، كعمومات العقابات والقصاصات والحدود والكفّارات في أبواب الجنايات، وارتكاب المحرمات، وقضاء ما فات في باب الواجبات، فيدور أمر المخصّص -وهو حديث الرفع- بين رفع خصوص المؤاخذة حتىٰ يكون الخارج بالتخصيص عن العمومات هو المؤاخذة فقط، وبين رفع جميع الآثار حتىٰ يكون الخارج هو جميع الآثار فيكون المخصّص مجملاً، ويكون خروج المؤاخذة متيقّناً وخروج ما عداها مشكوكاً، فيتمسك بالعمومات لرفع إجمال المخصّص ويحكم بأنّ الخارج بالتخصيص عنها هو المؤاخذة فقط، ولازم ذلك هو وهن إرادة العموم من حديث الرفع وظهور الحديث في رفع خصوص المؤاخذة. هذا غاية ما يمكن أنْ يقال في توضيح وهن إرادة العموم من حديث الرفع من جهة الأمر الثاني.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ ضعف هذا الأمر الثاني المُوهن لإرادة العموم من حديث الرفع، بل إلىٰ بطلانه، وذلك لأحد وجهين:

أحدهما: إنّ نسبة الأدلة المثبتة للآثار إلىٰ حديث الرفع لم تكن نسبة العام والخاص، بل هي نسبة الحاكم إلىٰ المحكوم، بمعنىٰ: إنّ حديث الرفع حاكم علىٰ تلك الأدلة فلا تعارض بينهما أصلاً.

وثانيهما: إنّه لو قلنا بعدم صحة حكومة الحديث علىٰ تلك الأدلة لما كان المقام من قبيل إجمال المخصّص، لأنّ إجماله إنّما يصح لو كانت النسبة بين الأدلة المثبتة للآثار وحديث الرفع عموماً مطلقاً، وليست كذلك، بل النسبة بينهما هي العموم من وجه، ونكتفي في توضيح ذلك بذكر مثال واحد، فنقول:

إنّ من الأدلة المثبتة للآثار ما دلّ علىٰ بطلان الصلاة في النجاسة، ويشمل حال العمد والنسيان معاً، وحينئذ تكون مادة الاجتماع هي الصلاة في النجاسة حال النسيان، ومادة الافتراق عن جانب الأدلة هي الصلاة في النجاسة حال العمد، ومادة الافتراق عن جانب

وأضعفُ من الوهن المذكور وَهنُ العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار، بل أكثرها، حيث إنّها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتها وهو ناشئ عن عدم تحصيل معنىٰ الرواية كما هو حقّه.

الحديث هي الصلاة في غيرالنجاسة، أي: في المكان المغصوب نسياناً.

والحاصل أنّ الحديث يبقىٰ علىٰ إجماله، فيحمل علىٰ إرادة رفع خصوص المؤاخذة من باب أنّه المتيقّن، لا من باب ظهور الحديث فيه، فيكون وهن إرادة العموم لظهور الحديث في رفع المؤاخذة فقط ضعيفاً، بل باطلاً.

ومنها: أي: ومن الأمور الموهنة لإرادة العموم من حديث الرفع ما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وأضعفُ من الوهن المذكور وَهنُ العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار، بل أكثرها، حيث إنّها لا ترتفع بالخطأ، والنسيان، وأخواتها).

أي: أضعفُ من الوهن المذكور ـ وهو وهن إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار ـ وهنُ إرادة العموم بلزوم كثرة التخصيص في نفس الحديث، حيث لم ترتفع عدّة من الآثار، كوجوب سجدتي السهو عند نسيان الجزء، والدية عند قتل الخطأ، والضمان عند أكل مال الغير اضطراراً ...، وحينئذ لو كان المرفوع جميع الآثار لزم التخصيص الكثير في نفس حديث الرفع بخروج الآثار المذكورة عنه، وحيث لم ترتفع فلابدّ من أنْ يكون المرفوع به خصوص المؤاخذة لئلّا تلزم كثرة التخصيص في نفس الحديث.

ثمّ يحكم المصنّف ﷺ بضعف هذا الأمر الثالث الذي توهّم لوهن إرادة العموم حيث يقول:

(وهو ناشئ عن عدم تحصيل معنىٰ الرواية كما هو حقُّه).

وتوهّمُ وهن العموم من جهة لزوم كثرة التخصيص في نفس الحديث ناشئٌ عن عدم تحصيل معنىٰ الرواية كما هو حقُّه، وحينئذ لابدّ من تحصيل معنىٰ الرواية كما هو حقُّه حتىٰ يتضح لنا أنّ التوهّم المذكور ناشئ عن عدم تحصيل معنىٰ الرواية.

وفهم معناها كما هو حقُّه يتوقف علىٰ مقدمة وهي:

إنّه لابدّ من معرفة الآثار التي يمكن رفعها بحديث الرفع علىٰ تقدير كون المرفوع به جميع الآثار، فنقول:

فاعلم أنّه إذا بنينا علىٰ عموم رفع الآثار، فليس المرادُ بها الآثارَ المترتبة علىٰ هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يعقل رفعُ الآثار الشرعيّة المترتبة علىٰ الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفّارة المترتبة علىٰ قتل الخطأ، ووجوب سجدتي السهو المترتبُ علىٰ نسيان بعض الأجزاء، وليس المرادُ ـ أيضاً ـ رفعَ الآثار المترتبة علىٰ الشيء بوصف عدم الخطأ مثل قوله: من تعمّد الافطار فعليه كذا، لأنّ هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ، بل المرادُ أنّ الآثار المترتبة علىٰ نفس الفعل ـ لا بشرط الخطأ والعمد ـ قد

إنّ للآثار تقسيمات ثلاثة علىٰ ما يظهر من كلام المصنّف ﷺ، فلابدّ أوّلاً من بيانها إجمالاً قبل بيانها تفصيلاً:

التقسيم الأول: تقسيمها باعتبار الموضوع.

التقسيم الثاني: تقسيمها باعتبار كونها مجعولة شرعيّة وغير شرعيّة.

التقسيم الثالث: تقسيمها باعتبار ترتّب الامتنان عليها وعدمه.

وأمّا بيانها تفصيلاً فنقول: إنّ المصنّف ﷺ قد أشار إلىٰ التقسيم الأول بقوله:

(فليس المراد بها الآثار المترتبة علىٰ هذه العنوانات من حيث هي ... إلىٰ آخره).

وملخّص هذا التقسيم هو أنّ الآثار بلحاظ موضوعاتها علىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يطرأ علىٰ الموضوع المتّصف والمقيّد بالعناوين المذكورة في الحديث كوجوب سجدتي السهو المترتب علىٰ نسيان بعض الأجزاء، أو وجوب الكفارة المترتب علىٰ قتل الخطأ، وليس المراد بالآثار المرفوعة بحديث الرفع هذا التقسيم من الآثار، بل لا يعقل رفع مايكون موضوعه الخطأ بالخطأ، لأنّ ثبوت الموضوع يقضي ثبوت ما يترتب عليه، فيكون مثبتاً له لا رافعاً له.

والقسم الثاني: ما يطرأ علىٰ الموضوع المقيّد بعدم العناوين المذكورة في الحديث، مثل وجوب كفارة إفطار صوم شهر رمضان المبارك حيث يكون مترتباً علىٰ الإفطار عن عمد مقابل الخطأ، وهكذا القصاص المترتب علىٰ قتل العمد، وليس المراد ـ أيضاً ـ رفع هذا القسم من الآثار، وذلك لأنّ ارتفاع هذا القسم يكون بارتفاع موضوعه لا بحديث الرفع.

والقسم الثالث: ما يطرأ علىٰ نفس الفعل لا بشرط الخطأ ولا بشرط العمد، والمراد من الآثار المرفوعة في الحديث هذا القسم من الآثار.

رفعها الشارعُ عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ بحال الذكر، فتصير صلاةُ الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به فلا تجب الإعادة. وكذلك الكلام في الجزء المنسي، فتأمّل.

وقد اتضح من المقدمة إلىٰ الآن كون التوهّم المذكور ناشئاً عن عدم تحصيل معنىٰ الرواية، وذلك لأنّ التوهّم المذكور مبنيٌّ علىٰ أنْ يكون المرفوع بحديث الرفع هو القسم الأول، فيلزم بخروجه عنه كثرة التخصيص فيه، وقد علم أنّ الحديث لا يشمل القسم الأول، بل يكون خروجه عنه تخصّصاً فلا يلزم التخصيص فضلاً عن كثرته.

وأمّا التقسيم الثاني: قد أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(ثمّ المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع ، لأنّها القابلة للارتفاع برفعه ...إلىٰ آخره).

أي: إنّ الآثار تنقسم إلىٰ شرعية، وعقلية، وعادية.

الأول: كالحرمة والوجوب من الأحكام التكليفية، والضمانات والكفّارات والحدود من الأحكام الوضعية.

والثاني: كترك أحد الضدين عند فعل الضد الآخر.

والثالث: كالسكر عند شرب الخمر.

والمرفوع بالرواية هو القسم الأول أي: الآثار الشرعية، وذلك لأنّ الشارع يرفع ما يكون وضعه في يده من الآثار، ولا يرفع ما لم يكن وضعه بيده بما هو شارع كالآثار العقلية والعادية، ولاترتفع ـ أيضاً ـ الآثار الشرعية المترتبة علىٰ الآثار العقلية أو العادية.

الأول: كما لو نذر إعطاء درهم للفقير عند ترك أحد الضدين.

الثاني: كما لو نذر إعطاءَهُ له عند السكر؛ لأنّ ثبوت الموضوع في الموردين يقتضي ثبوت الحكم بوجوب دفع الدرهم إلىٰ الفقير،فلا يمكن الحكم برفع ذلك الحكم.

والحاصل أنّ المرفوع بحديث الرفع هو القسم الواحد من الأقسام المذكورة في التقسيم الأول والثاني.

وأمّا التقسيم الثالث: فقد أشار إليه بقوله:

واعلم ـ أيضاً ـ أنّه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار، فلا يبعد اختصاصُه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الأُمّة، كما إذا استلزم إضرار المسلم.

فإتلافُ المال المحترم نسياناً أو خطأً لا يرتفع معه الضَّمانُ، وكذلك الإضرارُ بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخلُ في عموم ما اضطرّوا إليه، إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير، فليس الإضرارُ بالغير نظيرَ سائر المحرّمات الإلـهيّة المسوّغة لدفع الضرر.

ثمّ المرادُ بالآثار هي الآثارُ المجعولة الشرعيّة التي وضعها الشارعُ، لأنّها هي القابلة للارتفاع برفعه. وأمّا ما لم يكن بجعله من الآثار العقليّة والعاديّة، فلا تدلّ الروايةُ على رفعها ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها.

(واعلم ـ أيضاً ـ أنّه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار، فلا يبعد اختصاصُه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الأُمّة).

أي: إنّ الآثار باعتبار ترتب الامتنان عليها وعدمه تنقسم إلى قسمين:

قسم ينافي الامتنان على الأُمّة كما يكون في رفعه إضرار على الآخرين.

وقسم منه لا ينافي الامتنان على الأُمّة كما لم يكن في رفعه إضرار على الآخرين.

والمرفوع بحديث الرفع هو ما لا ينافي الامتنان على الأُمّة؛ لأنّ الحديث ورد في مقام الامتنان على الأُمّة.

وعلى أي حال *فالمتحصّل* من الجميع أنّ المرفوع بحديث الرفع هو القسم الواحد من كل تقسيم، فيرفع به ثلاثة أقسام من ثمانية أقسام، ويمكن صدق الأقسام الثلاث في الأثر الواحد حيث يكون مجعولاً شرعياً، ويترتب عليه الامتنان، ولم يكن موضوعه مقيداً بالخطأ أو العمد.

(ثمّ المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له فيعمّ الدفع).

وتوضيح ما أفاده المصنّف ﷺ من أنّ المراد بالرفع ما يشمل الدفع يحتاج إلى مقدمة، وهي بيان الفرق بين الرفع والدفع، فنقول:

إنّ الرفع عند العرف: عبارة عن إزالة الشيء الموجود مع وجود المقتضي لبقائه.

والدفع: عبارة عن منع تأثير المقتضي في وجود الشيء.

وبعبارة أُخرى: الرفع عبارة عن إعدام الشيء الموجود، والدفع عبارة عن المنع عن

ثمّ المرادُ بالرفع ما يشمل عدمَ التكليف مع قيام المقتضي له، فيعمّ الدفع ولو بأن يوجّه التكليف علىٰ وجه يختصّ بالعامد، وسيجيء بيانه.

أصل الإيجاد.

فالفرق بينهما هو أنّ الرفع يَرِدُ في مورد أثر المقتضِي ـ بالكسر ـ علىٰ المقتضَىٰ ـ بالفتح ـ وصار موجوداً، وهذا بخلاف الدفع، فإنّه يرد في مورد المقتضِي ـ بالكسر ـ قبل تحقق المقتضَىٰ ـ بالفتح ـ فيمنع عن تحقّقه، والجامع بينهما هو ورودهما في مورد يكون المقتضي لوجود الشيء موجوداً، غاية الأمر أنّ المقتضي في مورد الدفع يقتضي وجود الشيء ابتداءً، وفي مورد الرفع يقتضي وجود الشيء بقاءً بعد تحقّقه ابتداءً. فإذا أُريد من الرفع ما يرد في مورد المقتضي، لكان شاملاً للدفع.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ما أفاده المصنّف‌ﷺ من أنّ الرفع يعمّ الدفع، وغرض المصنّف‌ﷺ من هذا الكلام هو تصحيح أنْ يكون الرفع في حديث الرفع بمعنىٰ الدفع كما يظهر من كلامه حيث يقول:

(ثمّ المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له).

فظاهر كلامه هذا أنّ الرفع يكون بمعنىٰ الدفع، بل يجب أنْ يكون بمعنىٰ الدفع ولا يصح أن يكون بمعنىٰ الرفع، وذلك لأنّ الحكم المجهول في (ما لا يعلمون) لا يخلو عن أحد حالين:

أمّا موجود حال الشك وأما معدوم، وعلىٰ الأول يكون رفع ذلك الحكم بحديث الرفع نسخاً، وهو معلوم البطلان، وعلىٰ الثاني يلزم اختصاص الأحكام الشرعية بالعالمين بها، وهو تصويب قام الإجماع علىٰ بطلانه، وحينئذ لا مناص من أنْ يكون الرفع بمعنىٰ الدفع.

وتقريب الدفع في المقام هو ما أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(ولو بأن يوجّه التكليف علىٰ وجه يختصّ بالعامد).

وتوضيح هذا الكلام هو أنّ التكليف إذا كان معلوماً للمكلّف كان علمه باعثاً ومحرّكاً لامتثاله، وهذا يكفي فيه الجعل الأولي للتكليف، ولا يحتاج في تنجّزه أو امتثاله إلىٰ جعل آخر، وأمّا في مورد الجهل والشك في التكليف فإنّه لا يصل إلىٰ مرتبة التنجّز إلّا بجعل آخر، وهذا الجعل الثاني يسمّىٰ بمتمّم الجعل الأولي، وهو في المقام عبارة عن

فإنْ قُلتَ: علىٰ ماذكرت يخرجُ أثرُ التكليف في (ما لا يـعلمون) عن مورد الرواية؛ لأنّ استحقاقَ العقاب أثر عقلي له مع أنّه متفرّع علىٰ المخالفة بقيد العـمد، إذ مـناطهُ ـ أعـني المعصية ـ لا يتحققُ إلّا بذلك.

وأمّا نفسُ المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعيّة.

وجوب الاحتياط، وحينئذ تكـون مـلاكـات الأحكـام الواقـعية مـقتضية لجـعل وجـوب الاحتياط، وقد جعل وجوب الاحتياط في الشبهات الثلاث، أي: الفروج والدماء والأموال.

وأمّا فيما عداها من موارد الشبهة فقد دفع الشارع المقتضيات عن التأثير في وجوب الاحتياط، أي: لم يـجعله مـع وجـود المـقتضي له، وهـو مـعنىٰ الدفـع، ولازم ذلك هـو اختصاص الأحكام المنجّزة في الظاهر بالعالم والعـامد، ولكـن الأحكـام الواقـعية تـبقىٰ مشتركة بين العالم والجاهل، وحينئذ لا يلزم التصويب، ولا النسخ.

والحاصل أنّ المراد بالرفع هو الدفع، وتـقريبه فـي المـقام هـو: دفـع تأثـير الأحكـام المجهولة وملاكاتها في وجوب الاحتياط، فدفع وجوب الاحتياط مع وجود المقتضي له يكون بمعنىٰ عدم جعله.

(فإنْ قُلتَ: علىٰ ماذكرت يخرج أثر التكليف في (ما لا يعلمون) عن مورد الرواية؛ لأنّ استحقاق العقاب أثر عقلي له ...إلىٰ آخره).

وحاصل الإشكال هو خروج استحقاق العقاب من حديث الرفع، ويكون خروجه عنه بأحد وجهين:

أحدهما: إنّ استحقاق العقاب أثر عقلي، وقد تقدّم في تقسيم الآثار أنّ حديث الرفع لا يشمل الآثار العقلية والعادية فلا ترتفع به.

وثانيهما: إنّ استحقاق العقاب يترتب علىٰ العمد؛ لأنّه يترتب علىٰ مخالفة التكـليف عمداً.

وقد تقدم في بيان أقسام الآثار أنّ الحديث لا يشمل ما يطرأ علىٰ المـوضوع المـقيّد بالعمد، فلا يرتفع به استحقاق المؤاخذة والعقاب؛ إمّا لكونه أثراً عقلياً، وإمّا لكـونه أثـراً يترتب علىٰ العمد.

قولُه: **(وأمّا نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعية)** دفعٌ لما يتوهّم من أنّ

والحاصلُ أنّه ليس في (ما لا يعلمون) أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم والجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

قُلتُ: قد عرفت أنّ المراد برفع التكليف عدمُ توجيهه إلى المكلّف مع قيام المقتضي له، سواء كان هناك دليل يثبته لولا الرفع، أم لا.

استحقاق المؤاخذة والعقاب وإنْ كان لا يرتفع بحديث الرفع إلّا إنّ نفس المؤاخذة ترتفع به.

وحاصل الدفع أنّ نفس المؤاخذة هي من فعل الملائكة الموكّلين لعذاب العاصين، فلم تكن من الآثار المجعولة الشرعية حتى ترتفع بالحديث.

وبالجملة، إنّه ليس في (ما لا يعلمون) أثر مجعول شرعي حتى يحكم الشارع برفعه بحديث الرفع في مورد الجهل.

(قُلتُ: قد عرفت أنّ المراد برفع التكليف عدمُ توجيهه إلى المكلّف مع قيام المقتضي له، سواء كان هناك دليل يثبته لولا الرفع، أم لا).

وحاصل الجواب أنّ المراد بالرفع هو عدم توجّه التكليف إلى المكلّف مع وجود المقتضي له، أي: يكون المراد هو دفع تأثير المقتضي للتكليف، فالمرتفع هو التكليف وهو مجعول شرعاً، فيجوز ارتفاعه بحديث الرفع، فما ذُكِرَ في الإشكال ـ من أنّ المرتفع بحديث الرفع لابدّ أنْ يكون مجعولاً شرعاً ولا يجوز أن يكون من الآثار غير المجعولة شرعاً ـ صحيحٌ، إلّا إنّ المرتفع في المقام هو التكليف، أي: وجوب الاحتياط.

فالمرتفع بالذات مجعولٌ شرعاً ثمّ يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول وهو استحقاق العقاب، فحينئذ لا يرد الإشكال المذكور لأنّ المرتفع بالحديث هو أمر مجعول شرعاً.

وعلى أي حال، *فإن الحاصل* هو أنّ المراد بالرفع هو الدفع بمعنى عدم توجّه التكليف إلى المكلّف مع وجود المقتضي له، سواء كان هناك دليل مثبت له عليه مثل: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾[1] حيث يشمل المختار والمضطر، والمفسدة الواقعية تقتضي حرمة الميتة حتى على المضطر، إلّا إنّ الله تعالى منّ علينا فرفع هذا التكليف عنّا في حال الاضطرار.

(١) البقرة: ١٧٣.

فالرفعُ هنا نظيرُ رفع الحرج في الشريعة، وحينئذٍ فإذا فرضنا أنّه لا يقبح في العقل أنّ يوجد التكليف بشرب الخمر علىٰ وجه يشمل صورة الشكّ فيه، فلم يفعل ذلك،ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط، ووجّه التكليف علىٰ وجه يختصّ بالعالم تسهيلاً علىٰ المكلّف كفىٰ في صدق الرفع.

وهكذا الكلامُ في الخطأ والنسيان، فلا يشترط في تحقّق الرفع وجودُ دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره.

نعم، لو قبح عقلاً المؤاخذةُ علىٰ الترك ـ كما في الغافل غير المتمكّن من الاحتياط ـ لم يكن في حقّه رفعٌ أصلاً، إذ ليس من شأنه أن يوجّه إليه التكليف.

بمعنىٰ أنّه لم يوجّه تحريم الميتة إلىٰ المضطر مع وجود المقتضي، ومثال ما لم يكن هناك دليل مثبت له علىٰ المكلف كقوله عليه السلام: (مَنْ أفطر صوم رمضان متعمداً فعليه الكفّارة)[1] حيث لايدل علىٰ وجوب الكفّارة علىٰ الخاطئ والناسي، إلّا إنّ المصلحة الواقعية تقتضي وجوبها حتىٰ علىٰ من شقّ عليه الصوم، كالناسي والخاطئ ولو بجعل إيجاب التحفّظ عليهما، إلّا إنّ الشارع رفع وجوبه عن غير العامد، وخصّ الوجوب بالعامد من الأول، وكان الرفع بمعنىٰ عدم توجّه التكليف إلىٰ غير العامد، فيكفي في صدق الرفع عدم توجّه التكليف إلىٰ غير العامد مع وجود المقتضي للتكليف بإيجاب التحفّظ عليه.

وهكذا التكليف بتحريم شرب الخمر يشمل العالم والجاهل من حيث الدليل، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الخمرُ والمَيْسِرُ والأَنْصَابُ والأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيطانِ فاجْتَنِبُوهُ﴾[2] حيث يكون شاملاً للجاهل أيضاً، إلّا إنّه تعالى رفع التكليف عن الشاك بعدم إيجاب الاحتياط الموجب لتحريم الخمر علىٰ الشاك مع وجود المقتضي، فيختصّ تحريم الخمر بالعالم، وهكذا رفع تحريم الخمر عن الناسي والخاطئ مع أنّ المفسدة الواقعية تقتضي حرمة الخمر عليهما بواسطة إيجاب التحفّظ، فيكفي في صدق الرفع عدم توجّه التكليف بواسطة إيجاب التحفّظ مع وجود المقتضي.

(نعم، لو قبح عقلاً المؤاخذة علىٰ الترك ـ كما في الغافل غير المتمكّن من الاحتياط ـ لم

---

(١) انظر الوسائل ١٠: ٤٤ ـ ٤٥، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب ٨، ح ١.

(٢) المائدة: ٩٠.

وحينئذٍ فنقول: معنىٰ رفع أثر التحريم في (ما لا يعلمون) عدمُ إيجاب الاحتياط والتحفّظ فيه حتىٰ يلزمه ترتبُ العقاب إذا أفضىٰ تركُ التحفّظ إلىٰ الوقوع في الحرام الواقعي.

وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ، فإنّ مرجعه إلى عدم إيجاب التحفّظ عليه، وإلّا فليس في التكاليف ما يعمّ صورةَ النسيان لقبح تكليف الغافل.

والحاصلُ إنّ المرتفعَ في (ما لا يعلمون) وأشباهه ـ ممّا لا تشمله أدلّة التكليف ـ هو إيجابُ التحفّظ علىٰ وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاعُ العقاب واستحقاقه، فالمرتفعُ أولاً وبالذات أمرٌ مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.

ونظيرُ ذلك ما ربّما يقال في ردّ من تمسّك علىٰ عدم وجوب الإعادة علىٰ من صلّىٰ في النجاسة ناسياً بعموم حديث الرفع من: «أنّ وجوبَ الإعادة وإن كان حكماً شرعيّاً إلّا أنّه مترتب علىٰ مخالفة المأتيّ به للمأمور به الموجب لبقاء الأمر الأول، وهي ليست من الآثار الشرعيّة للنسيان، وقد تقدّم أن الرواية لا تدل علىٰ رفع الآثار غير المجعولة ولا الآثار الشرعيّة المترتبة عليها، كوجوب الإعادة فيما نحن فيه».

يكن في حقّه رفعٌ أصلاً).

أي: لا بمعنىٰ الدفع وهو المنع عن تأثير المقتضي، ولا بمعنىٰ الرفع وهو إزالة الشيء الموجود، وذلك لعدم المقتضي أصلاً.

والحاصل من جميع ما ذكرنا هو أنّ المرتفع في (ما لا يعلمون) وغيره هو إيجاب الاحتياط والتحفّظ وهو أمر مجعول شرعاً، ولازم ذلك استحقاق العقاب عند المخالفة، وبذلك لا يبقىٰ مجال لِمَا ذكر من أنّ المرتفع في (ما لا يعلمون) بالحديث لا يمكن أن يكون استحقاق العقاب لأنّه أثر عقلي.

(ونظير ذلك ما ربّما يقال في ردٍّ من تمسك علىٰ عدم وجوب الإعادة علىٰ من صلّىٰ في النجاسة ناسياً بعموم حديث الرفع)

وهذا نظير ما ذكر من الإشكال بعنوان: «إنْ قُلتَ» في البطلان، وهو الإشكال علىٰ من تمسّك بعدم وجوب الإعادة علىٰ من صلّىٰ في النجاسة ناسياً، ولابدّ أولاً من ذكر الإشكال، ثم بيان كونه نظيراً للإشكال السابق في البطلان.

وأمّا الإشكال فقد أشار إليه بقوله: (من: «أنّ وجوب الإعادة وإنْ كان شرعياً... إلىٰ

ويَردُّه ما تقدّم في نظيره من أنّ الرفع راجع هُنا إلى شرطيّة طهارة اللباس بالنسبة إلىٰ الناسي، فيقال بحكم حديث الرفع: إنّ شرطيّة الطهارة شرعاً مختصّة بحال الذكر، فتصير صلاةُ الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به فلا تجب الإعادة. وكذلك الكلام في الجزء المنسي، فتأمّل.

آخره)

وملخّص تقريب الإشكال هو: إنّ حديث الرفع كما تقدّم في تقسيم الآثار لا يشمل الآثار العقلية ولا الآثار الشرعية المترتبة علىٰ الاثار العقلية، فحينئذ نقول في تقريب الإشكال: إنّ وجوب الإعادة بنفسه وإنْ كان أثراً شرعياً، إلّا إنّه مترتب علىٰ ما هو أثر عقلي، أي: مخالفة المأتي به للمأمور به الموجبة لبقاء الأمر الأول المقتضي لإتيانه في الوقت بعنوان الإعادة، ومن المعلوم أنّ المخالفة ليست من الآثار الشرعية للنسيان أو الشرط أو الجزء، بل هي من الآثار العقلية، فوجوب الإعادة وإنْ كان شرعياً إلّا إنه لمّا كان مترتباً علىٰ ماهو أثر عقلي لايرتفع بحديث الرفع حتىٰ يتمسّك علىٰ عدمه به، فالتمسّك بحديث الرفع علىٰ عدم وجوب الإعادة علىٰ من صلّىٰ في النجاسة ليس بصحيح.

وأما كون هذا الإشكال نظيراً للسابق في البطلان، فهو أنّ المرتفع بحديث الرفع أمر مجعول شرعاً، ولم يكن مترتباً علىٰ ما هو أثر عقلي؛ وذلك لأن المرتفع بالحديث هو شرطيّة الطهارة حال النسيان، بل تكون مختصّة بالذاكر ولم تجعل شرطاً للناسي، فالمأمور به في حقّ الناسي هو الصلاة غير المشروطة بالطهارة، فتكون صلاته في النجاسة مأموراً به، وحينئذ يكون المأتي به مطابقاً للمأمور به، ولهذا لا تجب الإعادة، فالتمسّك بحديث الرفع علىٰ عدم وجوب الإعادة علىٰ من صلّىٰ في النجاسة ناسياً صحيح من دون أي إشكال أصلاً. وسيأتي هذا الكلام في الجزء المنسي ـ أيضاً ـ إن شاء الله تعالىٰ.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ ما قد يتوهّم من أنّ حديث الرفع لا يرفع شرطية الطهارة، لأنّ الشرطية كالجزئيّة ليست من المجعولات الشرعية، بل من الأُمور المنتزعة من الأحكام كسائر الأحكام الوضعية، كما هو مختار المصنّف ﷺ، ومن المعلوم أنّ الأُمور الانتزاعية التي تكون الشرطية منها غير قابلة للجعل أو الرفع وإنّما وجودها وعدمها تابع لوجود منشأ انتزاعها وعدمه، كما هو ثابت في محله.

واعلم ـ أيضاً ـ أنّه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار، فلا يبعد اختصاصُه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان علىٰ الاُمّة، كما إذا استلزم إضرار المسلم.

فإتلافُ المال المحترم نسياناً أو خطأً لا يرتفع معه الضمانُ، وكذلك الإضرارُ بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخلُ في عموم (ما اضطرّوا إليه)، إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير، فليس الإضرارُ بالغير نظيرَ سائر المحرّمات الإلٰهيّة المسوّغة لدفع الضرر.

وأمّا ورود الصحيحة المتقدّمة عن المحاسن[1] في مورد حقّ الناس ـ أعني العتق والصدقة ـ فرفعُ أثر الإكراه عن الحالف يوجبُ فواتَ نفع علىٰ المعتق والفقراء لا إضراراً

وملخص الدفع أن الشرطية كالجزئيّة وإنْ كانت من الاُمور الانتزاعية إلّا إنّها قابلة للرفع برفع منشأ انتزاعها وهو الحكم التكليفي، فتكون شرطيّة الطهارة قابلة للارتفاع بالتبع.

(واعلم ـ أيضاً ـ أنّه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار، فلا يبعد اختصاصُه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان علىٰ الاُمّة... إلىٰ آخره).

أي: إن حديث الرفع وارد في مقام الامتنان علىٰ الاُمّة، فيختصّ برفع ما يكون في رفعه امتناناً علىٰ الاُمّة، ولا يرفع ما ينافي الامتنان، كما إذا استلزم رفع الأثر عن مسلم إضرار المسلم الآخر، فإتلاف المال المحترم كما إذا لم يكن ممّا لا ماليّة له شرعاً ـ كالخمر والخنزير مثلاً ـ نسياناً أو خطأً لا يرتفع معه الضمان، وكذا لايجوز الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه تمسّكاً بحديث الرفع، لأنّ الحديث لا يشمل ما ليس في رفعه امتنان، فلم يكن الإضرار بالغير ـ نظير سائر المحرمات، كأكل الميتة مثلاً ـ جائزاً بحديث الرفع لكونه منافياً للامتنان.

قوله: (وأمّا ورود الصحيحة المتقدّمة عن المحاسن في مورد حقّ الناس، أعني العتق والصدقة) دفعٌ لما يتوهّم من أنك حكمت علىٰ أن النبوي لا يدل علىٰ رفع ما في رفعه إضرار بالغير، لكونه منافياً للامتنان مع أن الإمام عليه السلام تمسّك به علىٰ رفع ما في رفعه إضرار بالغير، وتقدم تمسّك الإمام عليه السلام ببطلان الطلاق والعتاق وصدقة ما يملك بقول النبيّ صلى الله عليه وآله وهو رفع (ما استكرهوا)، ومن المعلوم أنّ رفع أثر هذه الاُمور إضرار علىٰ العبيد والفقراء

---

(١) المحاسن ٢: ١١٩٥/٦٩، الوسائل ٢٣: ٢٢٦، كتاب الأيمان، ب ١٢، ح ١٢.

بهم، وكذلك رفعُ أثر الإكراه عن المكره ـ فيما إذا تعلّق بإضرار مسلم من باب عدم وجوب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير ـ لا ينافي الامتنان، وليس من باب الإضرار علىٰ الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان علىٰ العباد، فإنّ الضررَ أولاً وبالذات متوجّهٌ علىٰ الغير بمقتضىٰ إرادة المكرِه ـ بالكسر ـ لا علىٰ المكرَه ـ بالفتح ـ فافهم.

توضيحٌ لبعض ماورد في حديث الرفع

بقي في المقام شيء وإنْ لم يكن مربوطاً به، وهو أنّ النبوي[١] المذكور مشتمل علىٰ ذكر الطِّيَرَة والحسد والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسانُ بشفتيه، وظاهره رفعُ

من الناس.

فدفع هذا التوهّم بقوله: (فرفع أثر الإكراه عن الحالف يوجب فواتَ نفعٍ علىٰ المـعتق والفقراء) فلا يكون مستلزماً للإضرار بالغير حتىٰ ينافي الامتنان.

(وكذلك رفع أثر الإكراه عن المكره فيما إذا تعلّق بإضرار مسلم ... إلىٰ آخره).

أي: إنّ نظير رفع أثر الإكراه عن الحالف في عدم كونه منافياً للامتنان رفع أثر الإكراه عن المكره فيما إذا تعلّق الإكراه بإضرار مسلم، فلا مؤاخذة عليه ولا ضمان لو أضرّ بالغير، لأنّ الإضرار بالغير يكون من باب عدم وجوب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير، فـلا ينافي الامتنان، لأنّ ما ينافي الامتنان هو الإضرار بالغير من باب دفع الضرر عن النـفس، والمقام ليس من هذا القبيل، لأنّ الضرر أولاً وبالذات متوجّه علىٰ الغير بـمقتضىٰ إرادة المكرِه ـ بالكسر ـ علىٰ المكرَه، بالفتح.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ وجوب تحمّل الضرر اليسير إذا كـان مسـتلزماً لدفـع الضـرر الكثير عن الغير.

(بقي في المقام شيء وإنْ لم يكن مربوطاً به، وهو أنّ النبوي المذكور مشتمل علىٰ ذكر الطِّيَرَة والحسد والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفتيه).

بقي في المقام شيء وهو البحث عن الأمور الثـلاث، أي: الحسـد وأخـويه، وظـاهر النبوي هو رفع المؤاخذة علىٰ الحسد مطلقاً، أي: سواء أظهره الحاسد باللسان أو اليد، أو

---

(١) الخصال: ٩/٤١٧. التوحيد: ٢٤/٣٥٣. الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ب٥٦، ح١.

المؤاخذة علىٰ الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيرة. ويمكن حملهُ علىٰ ما لم يظهر الحاسدُ أثرَه باللسان أو غيره، بجعل عدم النطق باللسان قيداً له أيضاً.

ويؤيّده تأخيرُ الحسدِ عن الكلّ في مرفوعة النهدي عن أبي عبد الله‌ﷺ، المرويّة في أواخر أبواب الكفر والإيمان من أُصول الكافي، قال: (قال رسول اللهﷺ: وُضِعَ عَن أُمّتي تِسعَةُ أشياء: الخطأُ، والنسيانُ، وما لا يَعلمُونَ، وما لا يُطيقُونَ، وَما اضطُرّوا إليه، وما استُكرِهُوا عَلَيهِ والطِّيَرَةُ والوَسوَسَةُ في التَفكّر في الخَلق، والحَسَدُ ما لَم يَظهَر بِلِسانٍ أوْ بِيَدٍ)[1]، الحديث.

ولعلّ الاقتصارَ في النبوي الأوّل علىٰ قوله: (ما لم ينطق) لكونه أدنىٰ مراتب الإظهار.

وروي: (ثلاثةٌ لا يَسلَمُ منها أحَدٌ، الطِّيَرَةُ والحَسَدُ والظَنُّ). قيل: فَما نَصنَعُ؟ قال: (إذا

لم يظهره، وذلك لإطلاق لفظ الحسد في النبوي، فيكون معنىٰ الحديث ـ حينئذ ـ أنّ الحسد كان حراماً علىٰ الأُمم السابقة مطلقاً، وارتفعت حرمته أو المؤاخذة عليه عن هذه الأُمة مطلقاً، وهذا المعنىٰ الذي كان لفظ الحسد ظاهراً فيه مخالف لظاهر الأخبار الكثيرة الدالة علىٰ الحرمة والمؤاخذة مطلقاً، فيكون إطلاق رفع أثر الحسد في النبوي معارضاً للأخبار الكثيرة.

وقد أشار المصنّفﷺ إلىٰ رفع هذا التعارض بقوله:

(ويمكن حملُه علىٰ ما لم يظهر الحاسدُ أثرَه باللسان أو غيره، بجعل عدم النطق باللسان قيداً له أيضاً).

وملخّص الجمع بينهما هو حمل الأُخبار الدالة علىٰ الحرمة والمؤاخذة علىٰ صورة إظهار الحسد، وحمل النبوي علىٰ صورة عدم الإظهار، ثم إن هذا التقييد في إطلاق الحسد في النبوي يمكن بملاحظة جعل عدم النطق باللسان المذكور في آخر الأُمور المذكورة فيه قيداً للحسد أيضاً، أي: كما هو قيد للوسوسة في التفكّر في الخلق قطعاً، فيكون مفاد الحديث ـ حينئذ ـ هو أنّ الحسد كان حراماً علىٰ الأُمم السابقة، فارتفعت حرمته عن هذه الأُمّة مِنّة وتفضّلاً من الله تعالىٰ، أو ارتفع عقابه ما لم يظهره الحاسد باللسان.

(ويؤيّده تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة النهدي ... إلىٰ آخره).

---

(١) الكافي ٢: ٢/٤٦٣. الوسائل ١٥: ٣٧٠، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ب ٥٦، ح ٣، بتفاوتٍ يسير فيهما.

تَطَيَّرتَ فامضِ، وإذا حَسَدتَ فلا تَبغِ، وإذا ظَنَنتَ فلا تُحقِّق)[1].

والبغيُ عبارةٌ عن استعمال الحسد، وسيأتي في رواية الخصال: (إنّ المؤمنَ لا يَستَعمِلُ حَسَدَهُ)[2]. ولأجل ذلك عدّ في الدروس من الكبائر في باب الشهادات إظهار الحسد، لا نفسه، وفي الشرائع: «إنّ الحسدَ معصيةٌ، وكذا الظن بالمؤمن، والتظاهرُ بذلك قادحٌ في العدالة».

والإنصافُ أنّ في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك.

وأمّا الطِّيَرَةُ ـ بفتح الياء، وقد يُسكّن ـ وهي في الأصل التشأمُ بالطير، لأنّ أكثر تشأم العرب كان به، خصوصاً الغراب. والمرادُ إمّا رفعُ المؤاخذة عليها، ويؤيّده ما روي من: (أنّ الطِّيَرَة شرك، وإنمّا يذهبه التوكّل)[3] وإمّا رفعُ أثرها، لأنّ الطِّيَرَة كانت تصدّهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع.

أي: ويؤيّد ما ذكرناه من جعل عدم النطق قيداً للحسد ـ أيضاً ـ تأخير ذكر الحسد عن الكل في بعض الأخبار، كما هو المذكور في المتن، فحينئذ يرجع التقييد إلى الحسد جزماً. هذا خلاصة البحث حول الحسد.

(وأمّا الطِّيَرَة ـ بفتح الياء، وقد يسكن ـ وهي في الأصل التشأم بالطير... إلى آخره) أي: إن الطِّيَرَة في الأصل واللغة هو خصوص التشأم بالطّير، ثم غلب استعمالها في مطلق التشأم سواء كان بالطّير أو بغيره، وهذا لا كلام فيه.

وإنّما الكلام فيما هو المرفوع بحديث الرفع بالنسبة إلى الطِّيَرَة.

إذ يمكن أن يكون المرفوع هو المؤاخذة عليها، بمعنى أنها كانت محرمة على الأمم السابقة، فارتفعت المؤاخذة عليها عن هذه الأمّة.

(ويؤيّده ما رُويَ من: (أن الطيرة شرك، وإنّما يذهبه التوكّل)).

أي: يؤيّد كون الطيرة من المحرمات ما يدل على حرمتها بأنّها شرك من جهة أنّ

---

(١) البحار ٥٥: ٩/٣٢٠.

(٢) الخصال: ٢٧/٨٩، نقله بالمعنى. الكافي ٨: ٨٦/٩٤.

(٣) البحار ٥٥: ١٠/٣٢٢، بتفاوت يسير. الوسائل ٢٢: ٤٠٤، أبواب الكفارات، ب ٣٥، ح ١، وفيه: «كفارة الطيرة التوكل».

وأمّا الوسوسةُ في التفكّر في الخلق، كما في النبوي الثاني[1]، أو التفكّر في الوسوسة فيه، كما في الأوّل[2]، فهُما واحدٌ والأوّل أنسبُ. ولعلّ الثاني اشتباه من الراوي، والمرادُ به ـ كما قيل ـ وسوسةُ الشيطان للإنسان عند تفكّره في أمر الخلقة. وقد استفاضت الأخبار بالعفو عنه.

ففي صحيحة جميل بن درّاج: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّه يقع في قلبي أمرٌ عظيمٌ، فقال عليه السلام: (قل: لا إله إلّا اللّه) قال جميل: فكلّما وقع في قلبي شيء قلتُ: لا إله إلّا اللّه، فذهب عني[3].

وفي رواية حمران عن أبي عبد الله عليه السلام، عن الوسوسة وإن كثرت. قال عليه السلام: (لا شيء فيها، تقولُ: لا إله إلاّ اللّه)[4].

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: (جاء رجل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله إني هلكت، فقال صلى الله عليه وآله له: أتاك الخبيث فقال لك: من خلقك؟ فقلتَ: الله تعالى، فقال: الله من خلقه؟ فقال: إي والّذي بعثك بالحق قال كذا، فقال صلى الله عليه وآله: ذلك والله محض الإيمان).

المتطيّر يعتقد بأنّ ما يتطيّر به مؤثر في الشر، وإنّما يذهب الشرك التوكل، ويمكن أن يكون المرفوع أثر نفس الطيرة، لأن أثرها كان هو صدّ الناس عن الحركة إلى مقاصدهم، فنفاه الشرع بالحكم بتحريم الطيرة، ولكن الأوّل أنسب بالمقام كما هو واضح.

(وأمّا الوسوسة في التفكّر في الخلق كما في النبوي الثاني، أو التفكّر في الوسوسة فيه، كما في الأوّل، فهما واحد والأوّل أنسب).

والوجه في كون الأول أنسب هو أن الوسوسة تكون عارضة على التفكّر دائماً، كما هو مقتضى الأوّل، ولا معنى لعروض التفكّر على الوسوسة، كما هو مقتضى الثاني، فيكون الثاني حينئذ اشتباهاً من الراوي.

(والمراد به ـ كما قيل ـ وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكّره في أمر الخلقة).

والمقصود بالوسوسة هو وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكره في أمر الخلقة، فإنّ

---

(١) الكافي ٢: ٢/٤٦٣. الوسائل ١٥: ٣٧٠، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ب٥٦، ح٣.

(٢) الخصال: ٩/٤١٧. التوحيد: ٢٤/٣٥٣. الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ب٥٦، ح١.

(٣) الكافي ٢: ٢/٤٢٤.

(٤) الكافي ٢: ١/٤٢٤.

قال ابن أبي عمير: حدّثتُ ذلك عبد الرحمن بن حجّاج، فقال: حدّثني أبي عن أبي عبد اللّه‌عليه السلام: (إنّ رَسُولَ اللّه‌صلى الله عليه وآله، إنّما عَنىٰ بقوله: (هذا محضُ الإيمان) خوفَه أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك)[1].

وفي رواية أُخرى عنه‌صلى الله عليه وآله: (والذي بعثني بالحق إنّ هذا لصريحُ الإيمانِ. فإذا وجدتموهُ فقولوا: آمَنّا باللّه وَرَسُولِهِ، وَلا حَول ولا قُوّةَ إلّا باللّهِ)[2].

وفي رواية أُخرىٰ عنه‌صلى الله عليه وآله: (إنّ الشيطانَ أتاكُم من قِبَلِ الأعمال فلم يقوَ عليكم، فأتاكُم من هذا الوجه لكي يستزلّكُم، فإذا كان كذلك فليذكر أحَدُكم اللّهَ تعالىٰ وَحدَهُ)[3].

ويحتمل أن يُرادَ بالوسوسة في الخلق الوسوسةُ في أُمور الناس وسوء الظن بهم. وهذا أنسَبُ بقوله: (ما لم ينطق بشفتيه)[4].

ثمّ هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنىٰ الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة.

الانسان يعلم بالفطرة بأنّ له صانع وخالق خلقه، فيأتيه الشيطان ـ حينئذ ـ ويوسوسه بأنه مَنْ خلق الخالق وأين هو؟ كما هو المستفاد من الروايات المذكورة في المتن، وقد دلت الأخبار الكثيرة علىٰ العفو عن هذه الوسوسة الشيطانية، فالوسوسة بهذا المعنىٰ كانت محرمة علىٰ الأُمم السابقة، فارتفعت حرمتها أو المؤاخذة عليها عن هذه الأمّة.

(ويحتمل أن يُرادَ بالوسوسة في الخلق الوسوسةُ في أُمور الناس وسوء الظن بهم).

والخلق في الحديث بمعنىٰ المخلوق، ويؤيّد هذا المعنىٰ للوسوسة ما تقدم من أنه ثلاثة لا يسلم منها أحد: الطيرة، والحسد، والظن. والمحرم هو الظن السوء، (وهذا) المعنىٰ الثاني (أنسب بقوله: (ما لم ينطق بشفتيه)) لأنّ الوسوسة في أمر المخلوق ربّما يجري علىٰ اللسان دون الوسوسة في أمر الخلقة.

(ثم هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنىٰ الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة).

---

(١) الكافي ٢: ٤٢٥/٣، بتفاوت يسير.

(٢) الكافي ٢: ٤٢٥/٤.

(٣) الكافي ٢: ٤٢٦/٥.

(٤) الوسائل ١٥: ٣١٥، ب ٥٦، ح ١.

وفي الخصال، بسند فيه رفعٌ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: (ثَلاثٌ لم يَعرَ مِنها نبيٌّ فَمَن دُونَهُ، الطِّيَرَةُ والحَسَدُ والتَفكّرُ في الوسوسةِ في الخلق)[1].

وذكر الصدوق رحمه الله، في تفسيرها: «إنّ المرادَ بالطِّيَرَة التطيّرُ بالنبي صلى الله عليه وآله إذ المؤمن لا يطيّره. كما حكىٰ اللّه عزّ وجلّ عن الكفّار: ﴿قالوا اطّيّرنا بِكَ وَبِمَن مَعكَ﴾[2]. والمراد بالحسد أن يُحسَدَ، لا أن يَحسُدَ، كما قال اللّه تعالى: ﴿أم يَحسُدُونَ الناسَ علىٰ ما آتاهُمُ اللّهُ﴾[3]. والمرادُ بالتفكّر ابتلاء الأنبياء عليهم السلام بأهل الوسوسة، لا غير ذلك، كما حكىٰ اللّه عن الوليد بن مغيرة: ﴿إنّه فكّر وقدّر فقُتِلَ كَيفَ قَدَّرَ﴾[4]»[5]. فافهم.

وقد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف عمّا يقتضيه وضعُ الرسالة.

يقول المصنّف رحمه الله: إنّ ما ذكرنا في تفسير هذه الثلاثة هو مقتضىٰ ظاهرها والمعروف عندهم،ولكن ذكر الصدوق رحمه الله في تفسيرها معنىً آخر غير ما ذكره المصنّف رحمه الله،حيث قال:

«إنّ المراد بالطيرة التطيّر بالنبيّ صلى الله عليه وآله أو المؤمن، لا بالطير، والمراد بالحسد أن يُحسد ـ مبنياً للمفعول ـ لا أن يَحسُد، مبنياً للفاعل. والمراد بالوسوسة ابتلاء الانبياء بأهل الوسوسة».

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أن تفسير الصدوق رحمه الله وإنْ كان حسناً من جهة انه مستلزم لتنزيه الأنبياء عن الأُمور المذكورة، إلّا إنّه خلاف الظاهر، وما ذكرناه وإنْ كان مطابقاً للظاهر، إلّا إنّه ينافي عصمة الأنبياء عليهم السلام، فحينئذ يجب طرح هذه الرواية، أو تأويلها علىٰ وجه لا ينافي العصمة بأن يقال:

إنّ هذه الأوصاف تعرض الأنبياء كالبرق الخاطف، وهذا المقدار من الاتصاف لا يضر بالعصمة لعدم تحريمه، والمحرم هو اتصاف شخص بها، واستقرارها به، ولذلك كانت محرمة علىٰ الأُمم السابقة، وقد ارتفعت عن هذه الأُمّة.

---

(١) الخصال: ٨٩/٢٧.

(٢) النمل: ٤٧.

(٣) النساء: ٥٤.

(٤) المدّثر: ١٨ ـ ١٩.

(٥) الخصال: ٨٩، بتفاوت.

....

وبالجملة، إنّ ما ذكره الصدوق‏ﷺ من التوجيه في الرواية في غاية البعد، والقرينة علىٰ خلافه قد تقدمت في الرواية، وهي قوله‏ﷺ: (ثلاثة لا يسلم منها أحد -إلىٰ أن قال -: إذا حسدت فلا تبغ)[1] ولا يمكن حمل الفعل علىٰ المجهول بأن يكون المعنىٰ: إذا صرت محسوداً فلا تتفحّص، لأنّ حمله علىٰ المجهول يوجب التفكيك بين الأفعال المذكورة في هذه الرواية، إذ الفعل في الفقرة السابقة واللاحقة معلوم، فالأوْلىٰ في تفسير هذه الأمور ما ذكره المصنّف‏ﷺ، وثبوت هذه الأوصاف في النبيّ‏ﷺ لا ينافي العصمة، بل وجودها مع عدم استعمالها في الخارج كاشف عن علوّ مرتبته، فتأمّل جيداً.

✿ ✿ ✿

تتمة أدلة البراءة من السنّة

ومنها: قوله عليه السلام: (ما حَجَبَ اللّهُ عِلمَه عَن العِبادِ فَهُو مَوضوعٌ عَنهُم)[1].

فإنّ المحجوب حرمةُ شرب التتن، فهي موضوعة عن العباد.

وفيه: إنّ الظاهر من (ما حجب اللّه تعالىٰ علمه) ما لم يبيّنه للعباد، لا ما بيّنه واختفىٰ عليهم من معصية من عصىٰ اللّه في كتمان الحق أو ستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام:

(إنّ اللّهَ تعالىٰ حَدَّ حُدُوداً فلا تَعتَدُوها، وفَرَضَ فَرائضَ فلا تَعصُوها، وسَكَتَ عَن أشياء لم يَسكُت عنها نِسياناً لها، فَلا تتكلّفوها، رَحمَة منَ اللّهِ لكُم)[2].

(ومنها: قوله عليه السلام: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)).

وتقريب الاستدلال به علىٰ البراءة هو أنّ التكليف المجهول يكون ممّا حجب الله علمه عن العباد، فهو مرفوع عنهم، كما أشار إليه بقوله:

(فإنّ المحجوب حرمة شرب التتن، فهي موضوعة عن العباد).

أي: مرفوعة عنهم، وهذا الخبر معارض لأدلة وجوب الاحتياط، لأنّ مفاد تلك الأدلة هو عدم رفع التكليف المجهول عن العباد.

(وفيه: إن الظاهر من (ما حجب الله علمه) ما لم يبيّنه للعباد لا ما بيّنه واختفىٰ عليهم من معصية من عصىٰ الله في كتمان الحق أو ستره).

وتوضيح ما يَرِدُ علىٰ الاستدلال بالرواية علىٰ البراءة يتوقف علىٰ ذكر مقدمة، وهي: إنّ (ما حجب الله علمه عن العباد) لا يخلو عن أحد احتمالين:

الأول: هو أن يكون المراد منه ما لم يبيّنه للعباد من الأول وسكت عنه، ولم يأمر رسوله بتبليغه.

---

(١) الكافي ١: ٣/١٦٤. التوحيد: ٩/٤١٣. الوسائل ٢٧: ١٦٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٣.

(٢) نهج البلاغة: حكمة ١٠٥، بتفاوت.

ومنها: قوله عليه السلام: (النَاسُ في سَعَة ما لم يَعلَمُوا)(١).

فإنّ كلمة «ما» إمّا موصولة أُضيف إليه السعة وإمّا مصدريّة ظرفيّة، وعلىٰ التقديرين يثبت المطلوب.

وفيه ما تقدّم في الآيات مِنْ أنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط علىٰ من لم

والثاني: أن يكون المراد منه ما بيّنه، وأمر رسوله بتبليغه، فبلّغه الرسول صلى الله عليه وآله للعباد، ولكن اختفىٰ عليهم لأجل الحوادث الخارجية كإخفاء الظالمين والعاصين إيّاه عنهم.

إذا عرفت هذه المقدمة، نقول: إنّ محل النزاع بين الأخباريين والأُصوليين -حيث يقول الأول بوجوب الاحتياط والثاني بالبراءة- هو الاحتمال الثاني، أي: ما بيّنه وحجب علمه عن العباد بواسطة إخفاء الظالمين، وأمّا ما لم يبيّنه من الأول فهو مرفوع عنهم بالاتّفاق، والظاهر من الرواية هو هذا الاحتمال الأُول بقرينة نسبة الحجب إلىٰ الله تعالىٰ، فتكون هذه (الرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: (إنّ الله حَدّ حُدُوداً، فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصُوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها، فلا تتكلّفوها رحمةً من الله لكم)).

(ومنها: قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لم يعلموا)، فإن كلمة «ما» إمّا موصولة أُضيف إليه السعة، وإمّا مصدرية ظرفيّة، وعلىٰ التقديرين يثبت المطلوب).

أي: البراءة، لأنّ لازم السعة بحسب الفعل والترك عن التكليف غير المعلوم هو البراءة، فالرواية تدل علىٰ البراءة علىٰ التقديرين، أي: سواء كان أل «ما» موصولة أو مصدرية وظرفاً للسعة.

فيكون مفادها علىٰ الأُول: الناس في سعة التكليف الذي لا يعلمونه، وعلىٰ الثاني: أنهم في سعة ما داموا لا يعلمون، ووجوب الاحتياط ينافي كونهم في السعة فيُنفىٰ بالرواية، إلّا إن السعة في صورة كون أل «ما» مصدرية يكون مقطوعاً عن الإضافة، فيكون مُنوّناً.

(وفيه ما تقدّم في الآيات من أنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط علىٰ من

---

(١) غوالي اللآلئ ١: ٤٢٤/١٠٩.

يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمّل والتتبّع.

ومنها: رواية عبدالأعلىٰ عن الصادق عليه السلام: قال: سألتهُ عَمَّن لم يَعرِف شَيئاً، هَل عَلَيهِ شَيء؟ قال: (لا)[1].

بناءً علىٰ أنّ المراد بالشيء الأوّل فرد معيّن مفروض في الخارج حتىٰ لا يفيد العموم في النفي، فيكون المراد: هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول؟ وأمّا بناءً علىٰ إرادة العموم، فظاهرُه السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً.

لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمّل والتتبّع).

وملخّص الإشكال علىٰ هذا الاستدلال هو أن الأخباري يدّعي العلم بوجوب الاحتياط بما دلّ عليه من العقل والنقل، فيكون ما دلّ علىٰ وجوب الاحتياط وارداً علىٰ هذا الخبر الدال علىٰ البراءة في مورد عدم العلم بالحكم.

(ومنها:رواية عبدالأعلىٰ عن الصادق عليه السلام،قال: سألته عمّنْ لم يعرف شيئاً،هل عليه شيء؟ قال: (لا)، بناءً علىٰ أن المراد بالشيء الأول فرد معيّن مفروض في الخارج حتىٰ لا يفيد العموم في النفي... إلىٰ آخره).

والاستدلال بهذه الرواية علىٰ البراءة مبنيٌّ علىٰ أن يكون المراد بالشيء الأول فرداً معيّناً في الخارج، فيسأل السائل عمّن لم يعرف حكم هذا الشيء بأنّه يعاقب عليه أم لا؟

فجواب الإمام: لا يعاقب، يدلّ علىٰ البراءة، أي: من لا يعرف حرمة التتن لا يعاقب بشربه، إذْ علىٰ فرض وجوب الاحتياط يعاقب علىٰ الشرب.

وأمّا بناءً علىٰ إرادة العموم من الشيء الأُول -كما هو مقتضىٰ وقوع النكرة بعد النفي- فلا تدل علىٰ البراءة، لأنّ من لا يعرف شيئاً من الأُحكام كمن يعيش في مكان بعيد عن علماء الدين يكون جاهلاً قاصراً، فيكون خارجاً عن محل الكلام، والرواية ظاهرة في العموم، فلا ترتبط بالمقام.

إلّا أن يقال: إنّ من لم يعرف شيئاً أصلاً، أو لم يعرف شيئاً من الأُحكام لم يكن موجوداً، وعلىٰ فرض وجوده يكون في غاية الندرة، فحينئذ لا يجوز حمل كلام الإمام عليه السلام

---

(١) الكافي ١: ١٦٤/٢.

ومنها: قوله ﷺ: (أيّما امرئ ارتكبَ أمراً بِجَهالَةٍ فلا شيء عَلَيهِ)[1].

وفيه: إنّ الظاهِرَ من الرواية ونظائرها من قولك: فلانٌ عمِلَ هكذا بجهالة، هو اعتقادُ الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعمّ صورة التردّد في كون فعله صواباً أو خطأً.

ويؤيّده: إنّ تعميمَ الجهالة بصورة التردّد يُحوِجُ الكلامَ إلىٰ التخصيص بالشاك غير المقصّر، وسياقه يأبىٰ عن التخصيص، فتأمّل.

عليه، فيتعيّن حمله علىٰ عدم العموم، وبذلك يتمّ الاستدلال.

(ومنها: قوله ﷺ: (أيّما امرئ ارتكبَ أمراً بجهالة فلا شيء عليه)).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية هو أنّ الإمام ﷺ قد نفىٰ المؤاخذة والعقاب علىٰ ارتكاب ما لم يعلم تحريمه، فيدل علىٰ البراءة وعدم وجوب الاحتياط.

(وفيه: إنّ الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: فلان عمل هكذا بجهالة، هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعمّ صورة التردّد في كون فعله صواباً أو خطأً).

وملخّص ما يرد علىٰ هذا الاستدلال يتضح بعد ذكر مقدمة، وهي:

إنّ الجاهل علىٰ قسمين: أحدهما: الجاهل المركب، وثانيهما: الجاهل البسيط، ومحل النزاع في جريان البراءة وعدمه هو الثاني دون الأول، لأنّ الجاهل المركّب قاطع يعمل بقطعه، فلا يعاقب لأنّ القطع حجّة.

ومن هذه المقدمة يتضح لك أنّ الظاهر من الرواية هو الأول بقرينة كون الجهالة سبباً للارتكاب، فتكون أجنبية عن المقام، لاختصاصها بالجهل المركب الخارج عن محل الكلام، لا الجهل البسيط.

(ويؤيّده: إنّ تعميم الجهالة بصورة التردّد يُحوِجُ الكلامَ إلىٰ التخصيص بالشاك غير المقصّر، وسياقه يأبىٰ عن التخصيص).

أي: وما يؤيّد ظهور الرواية في الجهل المركب هو عدم إمكان شمول الجهل لصورة الجهل البسيط وتردّد المكلف في الحكم، إذ التعميم يوجب التخصيص في الكلام مع أنّ سياق الخبر آبٍ عنه، وذلك لأنّ الحكم بالمعذوريّة وعدم المؤاخذة مختصّ بالجاهل

---

(١) التهذيب ٥: ٧٣/٢٣٩. الوسائل ٨: ٢٤٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣٠، ح ١، بتفاوتٍ فيهما.

ومنها قولهﷺ: (إنّ الله تعالىٰ يحتجّ علىٰ العباد بما آتاهم وعرّفهم)[1].

وفيه: إنّ مدلوله كما عرفت في الآيات وغير واحد من الأخبار ممّا لا ينكره الأخباريون.

القاصر الذي تفحّص عن الحكم، والجاهل المقصِّر الذي لم يتفحّص لم يكن معذوراً، فلابدّ من إخراجه عن الحكم بالمعذوريّة علىٰ فرض العموم.

والسياق لا يقبل التخصيص؛ لأنّ الظاهر من الرواية هو كون الجهالة علّة للمعذوريّة، وهذه العلّة موجودة في المقصّر، فلا يعقل انفكاك المعلول عن العلّة بالتخصيص.

والحاصل أن الرواية مختصّة بالغافل ولاتشمل الشاك، وبهذا تكون أجنبية عن المقام.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ ردّ التعميم في الرواية بلزوم التخصيص المنافي للسياق غير صحيح، لأنّ لزوم التخصيص لا يختصّ بصورة التعميم بل يلزم وإنْ كان المراد من الجهل هو المركّب فقط، لأنّ المعذور فيه ـ أيضاً ـ هو القاصر فقط، فلابدّ من إخراج المقصّر عن الحكم بالمعذوريّة، وبذلك يلزم التخصيص.

(ومنها: قولهﷺ: (إنّ الله تعالىٰ يحتج علىٰ العباد بما آتاهم وعرّفهم)).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية مبنيٌّ علىٰ أنْ يكون المراد بالموصول هو الحكم والتكليف، والمراد بالإيتاء هو الاعلام وإيصال الحكم إلىٰ العباد، فيكون مفادها ـ حينئذ ـ أنّ الله تعالىٰ لا يحتجّ ـ أي: لا يؤاخذ العباد ولا يكلّفهم ـ إلّا بالنسبة إلىٰ التكاليف التي أوصلها إليهم، ولا يحتجّ عليهم بما لم يوصله إليهم، فالرواية تدلّ علىٰ البراءة وعدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلىٰ التكاليف المجهولة التي لم تصل إليهم ولو من جهة إخفاء الظالمين إيّاها عنهم.

(وفيه: إنّ مدلوله كما عرفت في الآيات وغير واحد من الأخبار ممّا لا ينكره الأخباريون).

وخلاصة الإشكال: هو أنّ الظاهر من هذه الرواية عدم الاحتجاج والمؤاخذة بما لم يعلم ولم يصل إلىٰ المكلّفين، والأخباريون لا ينكرون ذلك، إلّا أنهم يدّعون العلم بالحكم الظاهري، وهو وجوب الاحتياط.

---

(١) الكافي ١: ١٦٤/٤.

ومنها: قولهعليه السلام في مرسلة الفقيه: (كُلُّ شيء مُطلَقٌ حَتىٰ يَرِدَ فِيهِ نَهيٌ)[1].

استدلّ به الصدوق علىٰ جواز القنوت بالفارسيّة، واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتىٰ يثبتَ الحَظرُ مِن دين الإماميّة.

ودلالته علىٰ المطلب أوضح من الكلّ، وظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأنّ الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم.

فإن تمّ ما سيأتي من أدلّة الاحتياط دلالةً وسنداً وجب ملاحظةُ التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها ممّا يدلّ علىٰ عدم وجوب الاحتياط، ثمّ الرجوع إلىٰ ما تقتضيه قاعدةُ التعارض.

وقد يحتجّ بصحيحة عبد الرحمن بن حجّاج: فيمن تزوّج امرأة في عدّتها، قال: (أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعدما تنقضي عدّتها، فقد يعذر الناسُ في الجهالة بما هو أعظمُ من ذلك)

(ومنها: قولهعليه السلام في مرسلة الفقيه: (كلُّ شيء مطلق حتىٰ يرد فيه نهي)).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية مبنيٌّ علىٰ أن يكون المراد من الورود في قوله: (يَرِدَ) هو الإيصال، أي: إيصال التكليف إلىٰ المكلّف، ومن النهي: النهي الواقعي المتعلّق بالشيء بعنوانه الأوّلي لا بعنوانه الثانوي، أي: كونه مجهول الحكم، فيكون مفادها ـ حينئذ ـ كل شيء مطلق ومباح مالم يصل فيه النهي من الشارع، فيكون شرب التتن مباحاً بعنوان كونه شرب التتن ما لم يصل فيه النهي من الشارع بعنوان كونه شرب التتن لابعنوان كونه مجهول الحكم، فتكون دلالة هذه الرواية علىٰ ـ المطلوب وهو البراءة وعدم وجوب الاحتياط ـ أوضح من الكل، فحينئذ لو تمّت دلالة ما سيأتي من أدلة وجوب الاحتياط وقع التعارض بينها

وبين هذه الرواية، فلابدّ من الرجوع إلىٰ ماتقتضيه قاعدة التعارض من التخيير أو غيره، ممّا يأتي في باب التعارض إن شاء الله تعالىٰ.

(وقد يحتجّ بصحيحة عبدالرحمن بن حجّاج: فيمن تزوّج امرأة في عدّتها؟ قال: (أمّا إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدّتها، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك)

---

(١) الفقيه ١: ٩٣٧/٢٠٨. الوسائل ٢٧: ١٧٣ ـ ١٧٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٧.

قلتُ: بأيِّ الجهالتين أَعْذَر، أبجهالته أنّ ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنّها في عدّة؟ قال: (إحدىٰ الجهالتين أهونُ من الأُخرىٰ، الجهالة بأنّ اللّه تعالىٰ حرّم عليه ذلك، وذلك لأنّه لا يقدر معها علىٰ الاحتياط) قلت: فهو في الأُخرىٰ معذور، قال‌عليه السلام: (نعم، إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوّجها)[1].

قلت: بأيِّ الجهالتين أعْذَر، أبجهالته أنّ ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنّها في عـدّة؟ قـال: (إحدىٰ الجهالتين أهونُ من الأُخرىٰ، الجهالة بأنّ الله تعالىٰ حرّم عليه ذلك، وذلك لأنّه لا يقدر معها علىٰ الاحتياط) قلت: فهو في الأُخرىٰ معذور؟ قال‌عليه السلام: (نعم إذا انـقضت عـدّتها فـهو معذور في أن يتزوجها)).

وما يحتاج إلىٰ البيان في هذه الرواية هو أمران:

الأمر الأول: هو تقريب دلالتها علىٰ البراءة.

الأمر الثاني: هو وجه كون الجهل بالحرمة أهون وأسهل من الجهل بالعدّة.

فنقول: إنّ تقريب دلالة هـذه الروايـة عـلىٰ البـراءة وعـدم وجـوب الاحـتياط يـمكن بموردين منها:

المورد الأوّل: هو قوله‌عليه السلام: (فقد يعذر الناس بما هو أعظم مـن ذلك)، أي: مـن الجـهالة بحرمة النكاح في العدّة، كقتل المؤمن خطأً، والزنا بذات البعل عن خطأ وجهل، فالمستفاد من هذه الفقرة هو عدم العقوبة علىٰ ارتكاب مجهول الحرمة، فحينئذ تدل الرواية علىٰ عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة التحريميّة.

والمورد الثاني: هو قول السائل بأيِّ الجهالتين أعْذَر؟ حيث يدل علىٰ كـون مـعذوريّة الجاهل مفروغاً عنه، فيسأل السائل عمّا هو أعذر، والاستدلال بالمورد الثاني يصح بـناءً علىٰ أن يكون قوله: (أعْذَر) أفعل التفضيل، لا الفعل الماضي المجهول من باب الأفعال كما هو في شرح الاعتمادي.

ويبقي الكلام في الأمر الثاني: وهو وجه كون الجهل بالحرمة أهونُ وأسهلُ من الجهل بالعدّة، فنقول في وجه ذلك ـ كما في شرح الاعتمادي ـ: إنه قد فرض الجهل بـالحرمة

---

(١) الكافي ٥: ٤٢٧/٣، بتفاوت.

وفيه: إنّ الجهل بكونها في العدّة إن كان مع العلم بالعدّة في الجملة والشك في انقضائها، فإن كان الشكّ في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عمّا نحن فيه، مع أنّ مقتضىٰ الاستصحاب المركوز في الأذهان عدم الجواز.

جهلاً مركّباً لا يمكن فيه الاحتياط، وفرض الجهل بالعدّة جهلاً بسيطاً يمكن فيه الاحتياط، ومن الواضح أن ما لا يمكن فيه الاحتياط من الجهل يكون أعذر ممّا يمكن فيه الاحتياط.

(وفيه: إن الجهل بكونها في العدّة إنْ كان مع العلم بالعدّة في الجملة والشك في انقضائها، فإنْ كان الشك في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عمّا نحن فيه).

ويَرِدُ علىٰ الاستدلال بهذه الرواية علىٰ البراءة بأنّها أجنبية عن المقام، وذلك يتضح بعد ذكر مقدمة، وهي:

إن محل النزاع هو إثبات المعذوريّة للجاهل من حيث الحكم التكليفي، وهو في مقام المعذوريّة بالنسبة إلىٰ حرمة التزويج واستحقاق العقاب، حتىٰ يكون عقد النكاح في حال الجهل جائزاً.

وأمّا المعذوريّة من حيث الحكم الوضعي، وهو في المقام عدم تأثير العقد في التحريم المؤبّد، فلا يكون مرتبطاً بالمقام أصلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول:

إنّ المستفاد من هذه الرواية هو المعذوريّة من حيث الحكم الوضعي، فحينئذٍ تكون الرواية أجنبية عن المقام، والشاهد علىٰ ذلك أمران:

أحدهما: هو سؤال السائل عن الحرمة الأبديّة حيث قال: أهي لا تحلّ أبداً؟ فأجاب الإمام عليه السلام: **(أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعدما تنقضي عدّتها فقد يعذر الناس بما هو أعظم من ذلك)** فهذا الجواب بعد لحاظ تطابق الجواب مع السؤال ظاهر، بل نصٌّ في المعذوريّة من حيث الحكم الوضعي بعدم تأثير العقد في التحريم الأبدي.

وثانيهما: قوله عليه السلام: **(فهو معذور في أن يتزوّجها)** بعد سؤال السائل ثانياً حيث قال وسأل: فهو في الأُخرىٰ ـ أي: الجهالة في العدّة ـ معذور؟ فقال الإمام عليه السلام: **(نعم، إذا انقضت عدّتها، فهو معذور في أن يتزوّجها)** حيث يكون هذا الكلام منه عليه السلام ظاهراً في المعذوريّة من حيث

ومنه يعلم أنّه لو كان الشك في مقدار العدّة فهي شبهة حكمية قصّر في السؤال عنها وليس معذوراً فيها اتّفاقاً لأصالة بقاء العدّة وأحكامها، بل في رواية أُخرىٰ أنّه: (إذا عَلِمت أنّ عليها العدّةَ لَزِمَتها الحُـجّةُ)[1] فالمراد من المعذوريّة عدم حـرمتها عـليه

الحكم الوضعي، فحينئذٍ تكون الرواية أجنبية عن المقام حيث تدلّ علىٰ كون الجاهل معذوراً في الحكم الوضعي.

ويمكن تقريب الإشكال علىٰ الاستدلال بهذه الرواية علىٰ البراءة بوجه آخر كما يظهر من المتن، والإشكال بهذا الوجه ـ أيضاً ـ يحتاج إلىٰ مقدمة، وهي:

إنّ محلّ النزاع في مسألة البراءة هي الشبهة الحكميّة دون الموضوعيّة، ثم إنّ مورد الرواية يمكن أن تكون الشبهة فيه موضوعيّة فيكون خارجاً عمّا نحن فيه، ويمكن أن تكون الشبهة فيه حكميّة، ولكن مع ذلك لم تكن دلالتها علىٰ البراءة تامة، وتفصيل ذلك: إنّ الجهل بالعدّة يتصوّر علىٰ أقسام:

منها: أن يعلم تشريع العدّة في الشرع ومدّتها، ويشك في أصل انقضاء العدّة، ومن المعلوم أن الشبهة ـ حينئذ ـ تكون موضوعيّة، فيكون هذا القسم خارجاً عن المقام، وقد أشار إليه بقوله: (فإنْ كان الشك في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها).

ومنها: أن يعلم تشريع العدّة، ويعلم كون هذه المرأة في العدّة، إلّا إنّه لا يعلم مقدار العدّة في الشرع، هل هي شهران أو ثلاثة أشهر؟ فالشبهة ـ حينئذ ـ وإنْ كانت حكمية إلّا إنّه ليس معذوراً لوجود استصحاب بقاء العدّة وأحكامها، كما (في رواية أُخرىٰ أنه: (إذا عَلِمَت أنّ عليها العدّة لَزِمَتها الحُجّة)) أي: انقطع عذرها.

والحاصل: إن الرواية لا تدل علىٰ البراءة، وقد أشار إليه بقوله: (ومنه يعلم... إلىٰ آخره).

ومنها: أن لا يعلم أصل تشريع العدّة في الشرع، والشبهة ـ حينئذ ـ وإنْ كانت حكميّة كالقسم الثاني إلّا إنّ الجاهل لا يكون معذوراً لوجهين:

أحدهما: وجوب الفحص عليه، إذ البراءة لا تجري قبل الفحص.

وثانيهما: أصالة عدم تأثير العقد، فيحكم بفساده.

(١) الكافي ٧: ١٩٣/٢. الوسائل ٢٨: ١٢٦ ـ ١٢٧، أبواب حدّ الزنا، ب ٢٧، ح ٣.

مؤبّداً لا من حيث المؤاخذة.

ويشهد له أيضاً ـ قوله عليه السلام ـ بعد قوله: (نعم إذا انقضت عدّتها) ـ: (جاز له أن يتزوّجها)[1].

وكذا مع الجهل بأصل العدّة، لوجوب الفحص وأصالة عدم تأثير العقد، خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل. هذا إن كان الجاهل ملتفتاً شاكّاً، وإن كان غافلاً أو معتقداً للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة، لعدم قدرته على الاحتياط، وعليه يُحمَل تعليل معذوريّة الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام: (لأنّه لا يقدر ... إلى آخره).

وإن كان تخصيصُ الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدلُّ على قدرة الجاهل بالعدّة على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل، إلّا إنّه إشكال يَرِدُ على الرواية على كلّ تقدير.

ومحصَّلُه لزوم التفكيك بين الجهالتين، فتدبّر فيه وفي دفعه.

هذا تمام الكلام في تقريب الإشكال على الاستدلال بهذه الرواية، ومنه ينقدح عدم تماميّة الاستدلال على البراءة بها كما تقدم.

(إلّا إنّه إشكال يَرِدُ على الرواية على كلّ تقدير).

أي: سواء كان المراد بالجهالتين ـ أي الجهالة بالحرمة، والجهالة بالعدّة ـ شكّين، أو جهلين مركّبين، أو التفكيك بأن يكون المراد من الجهالة بالحرمة هو الشك.

والمراد منها بالعدّة هو الجهل المركّب أو بالعكس، لأنّ الأوّل مستلزم للكذب، إذ الشاك قادر على الاحتياط، فكيف يقول الإمام عليه السلام: إنّه لا يقدر على الاحتياط؟! والثاني مستلزم للتعليل بعلّة مشتركة وهي قبيحة؛ وذلك لأنّ الإمام علّل معذوريّة الجاهل بالحرمة بأنّه جاهل مركّب لا يقدر على الاحتياط مع أن الجاهل بالعدّة كذلك على الفرض، والثالث مستلزم للتفكيك، وكذلك الرابع كما هو واضح.

(فتدبّر فيه وفي دفعه).

وقد تقدّم الكلام في الإشكال فبقي التدبّر في دفعه، ويمكن أن يقال في دفعه: إنّ المراد بالجهل معناه العام الشامل للمركّب والبسيط، إلّا إن تعيين المصداق يكون بالقرينة،

---

(١) الكافي ٥: ٤٢٧/٣.

وقد يستدلّ علىٰ المطلب ـ أخذاً من الشهيد في الذكرىٰ ـ بقوله عليه السلام: (كلُّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ حتىٰ تَعرِفَ الحرَامَ منه بِعَينِهِ فَتَدَعَهُ)[1].

وتقريبُ الاستدلال كما في شرح الوافية: «إنّ معنىٰ الحديث أنّ كلَّ فعل من جملة الأفعال التي تتّصف بالحلّ والحرمة، وكذا كل عين ممّا يتعلّق به فعل المكلّف ويتصف بالحل والحرمة، إذا لم يعلم الحكم الخاصّ به من الحلّ والحرمة فهو حلالٌ.

فخرج ما لا يتّصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطراريّة والأعيان التي لا يتعلّق بها فعل المكلّف وما علم أنّه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه، وليس الغرضُ من ذكر الوصف مجرّدَ الاحتراز، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

والقرينة قد قامت بأن المراد بالجهل في الحرمة هو المركب، والمراد به في العدّة هو البسيط.

وذلك لأنّ الغالب في الجهل بالحرمة هو المركّب، كما أنّ الغالب في الجهل بالعدّة هو البسيط، فهذه الغَلَبة قرينة علىٰ التعيين، مضافاً إلىٰ أن الجهل بالحرمة يكون سبباً للتزويج فيكون مركّباً، إذ الجهل البسيط ليس سبباً للتزويج لوجوب الفحص فيه. ومنه يظهر أنّ الالتزام بالتفكيك بالدليل لامانع منه.

(وقد يستدلّ علىٰ المطلب ـ أخذاً من الشهيد في الذكرىٰ ـ بقوله عليه السلام: (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتىٰ تعرف الحرام منه بعينه فَتَدَعَه)).

استدل السيد الصدر في شرح الوافية بهذه الرواية علىٰ البراءة، وتقريب الاستدلال بهذه الرواية علىٰ البراءة يتضح بعد ذكر مقدمة وهي:

إن أفعال المكلف تكون علىٰ قسمين:

قسم *منها*: ما يتعلّق به حكم شرعي، ويتّصف بالحليّة والحرمة، كشرب التتن مثلاً، فيقال: إنّ شرب التتن قابل بأن يتصف بالحرمة أو الحليّة، فإذا لم يكن دليل علىٰ أحدهما لكان فيه احتمال الحرمة والحليّة.

وقسم *منها*: لا يتعلّق به الحكم، فلا يتصف بالحرمة أصلاً، كحركة يد المرتعش مثلاً.

---

(١) الذكرىٰ: ٥. الوسائل ١٧: ٨٧ـ٨٨، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ١.

فصار الحاصل أنّ ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأنْ يكون حلالاً ولأنْ يكون حراماً فهو حلال، سواء عُلِمَ حكم كليّ فوقه أو تحته ـ بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحقّقه في ضمنه لعُلِمَ حكمُه ـ أم لا.

وكذلك الأعيان الخارجية تكون علىٰ قسمين:

منها: ما يتعلّق به فعل المكلّف، كالخمر، والميتة، والخل، والمذكّىٰ، فيتصف بالحرمة والحليّة باعتبار تعلّق فعل المكلّف به، فيقال: إنّ شرب الخمر حرام، وشرب الخل حلال، وإن أكل الميتة حرام، وأكل المُذكّىٰ حلال.

ومنها: ما لا يتعلّق به فعل المكلّف، ككثير من الأعيان الخارجية.

ثمّ إن القسم الثاني من كِلا التقسيمين المذكورين يكون خارجاً عن مورد الرواية، إذ مورد الرواية ما يحتمل فيه الحرمة والحليّة، فمالم يتصف بهما لم يكن فيه احتمالهما.

وعلىٰ أي حال، فإذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك تقريب الاستدلال بالرواية علىٰ البراءة، حيث يكون مفادها أن كل فعل من الأفعال يكون فيه احتمال الحرمة والحليّة فهو حلال حتىٰ يحصل العلم بأنّه حرام، وهكذا كل عين يكون فيها احتمال الحرمة والحليّة باعتبار تعلّق فعل المكلف بها يكون حكمها في الظاهر هو الحليّة حتىٰ يحصل العلم بأنّ حكمها هو الحرمة، وبذلك تدل الرواية علىٰ الحليّة في مورد الاشتباه واحتمال الحرمة والحليّة، فيكون ماعلم حكمه من الحرمة أو الحليّة خارجاً عن موردها. فتأمّل جيداً.

(سواء علم حكم كلّي فوقه أو تحته ـ بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحقّقه في ضمنه لَعُلِمَ حكمه ـ أم لا).

وتوضيح ما ذكره المصنّف‏ﷺ يحتاج إلىٰ أمثلة؛ *منها:* ما عُلِمَ حكم كلّي فوقه، *ومنها:* ما عُلِمَ حكم كلّي تحته أي: مشتبه، *ومنها:* ما لم يعلم حكمه أصلاً، كما أشار إليه بقوله: أم لا.

والمثال الأول: هو كلحم الغنم المُشترىٰ من السوق من قصّاب لا يعلم أنّه مسلم حتىٰ يكون هذا اللحم مذكّىٰ، أو أنّه كافر حتىٰ يكون ميتة؟

فيكون حكم ما فوقه ـ وهو المذكّىٰ والميتة ـ معلوماً بحيث لو اندرج تحت الأوّل كان حلالاً، ولو اندرج في الثاني كان حراماً، ولكن لم يعلم اندراجه في أحدهما معيّناً، فتكون

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ كلّ شيء فيه الحلال والحرام عندك، بمعنىٰ أنّك تـقسمه إلى هـذين وتحكم عليه بأحدهما لا علىٰ التعيين ولا تدري المعيّن منهما، فهو لك حلال.

فيقال حينئذٍ: إنّ الرواية صادقة علىٰ مثل اللحم المُشترىٰ من السوق المحتمل للمذكّىٰ والميتة، وعلىٰ شرب التتن، وعلىٰ لحم الحمير، إن لم نقل بوضوحه وشككنا فيه، لأنّه يصدق علىٰ كلّ منها أنّه شيء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنىٰ أنّه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين فنقول: هو إمّا حلال وإمّا حرام، وإنّه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعضُ أنواعها أو أصنافها حلالاً وبعضُها حراماً واشتركت في أنّ الحكم الشرعي المتعلّق بها غير مـعلوم» انتهىٰ.

النسبة بين المشتبه وبين كل من الكليّين عموماً من وجه، ولهذا يحتمل اندارجه في كـل واحد منهما باعتبار مادة الاجتماع، وعدم اندراجـه فـي كـل واحـد مـنهما بـاعتبار مـادة الافتراق، فطبعاً يحتمل أن يكون من الميتة، ويحتمل أن يكون من المذكّىٰ.

والمثال الثاني: هو كمطلق لحم الغنم حيث يكون كليّاً تحته نوعان، أي: الميتة والمذكّىٰ، والاشتباه باعتبار تحقّقه في ضمن بعض أفراد نوعه حيث لا يعلم تحقّقة في أيٍّ نَوْعَيه، فإذا علم تحقّقه في أحدهما لعلم حكمه.

ثم إن النسبة بين مطلق لحم الغنم وبين نَوْعَيْه عموم مطلق، والشبهة في هذين المثالين تكون موضوعية، حيث يكون منشأ الاشتباه فيها هو الأُمور الخارجية، لا عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه مع الآخر، التي هي منشأ الشبهة الحكمية.

والمثال الثالث: هو كشرب التتن مثلاً، والشبهة فيه تكـون حكـمية. والروايـة شـاملة لجميع هذه الأمثلة، فتشمل الشبهة الحكمية والموضوعية كما أشارﷺ إلىٰ الثاني بقوله:

(الرواية صادقة علىٰ مثل اللحم المُشـترىٰ مـن السـوق) حيث تكـون الشـبهة فـيه موضوعية.

وإلىٰ الأول بقوله: (وعلىٰ شرب التتن ... إلىٰ آخره) حيث تكون الشبهة فيه حكميّة.

(واشتركت في أنّ الحكم الشرعي المتعلّق بها غير معلوم).

أي: اشتركت الأمثلة المذكورة في أنّ الحكم الشرعي المتعلق بالأمور المذكورة غير معلوم، فيتحقّق موضوع البراءة، فتجري في جميع الأمثلة المتقدمة. (انتهىٰ) كلام السيد

أقول: الظاهر أنّ المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه، كـاللحم المُشـترىٰ ولحـم الحمير علىٰ ما مثّله بهما، إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في (منه) إليهما، لكن لفظة (منه) ليست في بعض النسخ، وأيضاً: الظاهر أن المراد بقوله عليه السلام: (فيه حلال وحرامٌ) كونه منقسماً إليهما ووجود القسمين فيه بالفعل لا مردّداً بينهما، إذ لا تقسيم مع الترديد أصلاً، لا ذهناً ولا خارجاً، وكون الشيء مقسماً لحكمين ـكما ذكره المستدل ـلم يعلم له معنىً محصّل، خصوصاً مع قولهﷺ: «إنّه يجوز لنا ذلك»، لأن التقسيم إلىٰ الحكمين ـ الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم ـ أمرٌ لازمي قهري لا جائز لنا.

وعلىٰ ما ذكرنا فالمعنىٰ ـ والله العالم ـ أنّ كلّ كلّي فيه قسم حلال وقسم حرام، كمطلق لحم

الصدر﵀.

(أقول: الظاهر أن المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه كـاللحم المُشـترىٰ ولحـم الحمير علىٰ ما مثّله بهما، إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في (منه) إليهما).

وملخّص ما أورده المصنّف﵀ علىٰ تقريب الاستدلال بالرواية علىٰ البراءة هو أنّ الرواية مختصّة بالشبهة الموضوعية، فلا تشمل الشبهة الحكمية، حتىٰ يستدل بها علىٰ البراءة.

وبيان ذلك: إنّ الظاهر منها هو تقسيم الشيء إلىٰ الحلال والحرام فعلاً لا احتمالاً حتىٰ تشمل الشبهة الحكمية، فإنّ قوله عليه السلام: (كلّ شيء فيه حلال وحرام) ظاهر في التقسيم الفعلي، أي: وجود الحلال والحرام فيه فعلاً، إذ لا تقسيم مع الاحتمال والترديد، وكذلك ظاهر التبعيض المستفاد من كلمة (منه) أنْ يكون في مرجع ضمير (منه) قسمان فعلاً ليصح التبعيض لا احتمالاً، إذ لا يتصوّر التبعيض في شيء واحد فيه احتمالان، فجعلُ (شيء) في قوله عليه السلام: (كلّ شيء فيه حلال وحرام) خصوصَ المشتبه الخارجي المردّد بين كونه حلالاً وحراماً ـكما في تقريب الاستدلال ـيكونُ مخالفاً لظاهر الرواية، فلا بدّ من أنْ يكون المراد بالشيء ما ينقسم إلىٰ الحلال والحرام فعلاً، كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكّىٰ المحكوم بالحليّة، وبين الميتة التي يكون حكمها هو الحرمة، وأمّا شرب التتن فليس فيه قسمان أحدهما يكون حلالاً والآخر حراماً، ولذلك تكون الرواية مختصّة بالشبهة الموضوعية.

الغنم المشترك بين المذكّىٰ والميتة، فهذا الكلّي لك حلال إلىٰ أن تعرف القسم الحرام معيّناً في الخارج فتدعه.

وعلىٰ الاستخدام يكون المراد أن كلّ جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتىٰ تعرف القسم الحرام من ذلك الكلّي في الخارج فتدعه.

وعلىٰ أيّ تقدير فالرواية مختصّة بالشبهة في الموضوع.

ولهذا يقول المصنّف ﷺ: (وعلىٰ ما ذكرنا) من ظهور الرواية في التقسيم الفعلي يكون مفادها:

(أنّ كلّ كلّي فيه قسم حلال وقسم حرام، كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكّىٰ والميتة، فهذا الكلّي لك حلال إلىٰ أنْ تعرف القسم الحرام معيّناً في الخارج فتدعه).

وهذا المثال كما تقدّم يكون من أمثلة الشبهة الموضوعية.

قوله: (وعلىٰ الاستخدام ...إلىٰ آخره).

يمكن أن يكون هذا دفعاً لتوهّم محتمل، وتقريب التوهّم هو:

إنّ جعل السيد الصدر المراد من (شيء) في قوله: (كلّ شيء فيه حلال وحرام).

خصوص المشتبه الخارجي لا ينافي ظهور الرواية في التقسيم الفعلي، لأنّ التقسيم صحيح مع الاستخدام وذلك بأنْ يكون ضمير (فيه، ومنه) راجعاً إلىٰ النوع من باب الاستخدام، فيكون مفاد الرواية حينئذٍ: إنّ كلَّ المشتبه الخارجي ـ كاللحم المُشترىٰ من السوق مثلاً ـ في نوعهِ ـ وهو مطلق لحم ـ الغنم ـ حلالٌ كالمذكّىٰ وحرامٌ كالميتة، فذلك الجزئي لك حلال حتىٰ تعرف القسم الحرام من ذلك الكلّي في الخارج فتدعه.

وبالجملة، فما ارتكبه السيد الصدر من جعله المراد من (شيء) خصوص المشتبه صحيح.

وقد دفع المصنّف ﷺ هذا التوهّم بقوله: (وعلىٰ أي تقدير) أي: علىٰ ما ذكرنا وعلىٰ الاستخدام يكون معنىٰ الرواية صحيحاً، إلّا إنّها لا تشمل الشبهة الحكميّة، إذ لا نوع لشرب التتن حتىٰ تشمله الرواية علىٰ الاستخدام.

فالرواية علىٰ كلّ تقدير مختصّة بالشبهة في الموضوع. هذا علىٰ أنّ الاستخدام ـ أيضاً ـ مخالف لظاهر الرواية، كما أشار إليه بقوله:

وأمّا ما ذكره المستدل ـ من أنّ المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله وصلاحيته لهما ـ فهو مخالفٌ لظاهر القضيّة ولضمير (منه) ولو على الاستخدام.

ثمّ الظاهر أنّ ذِكْرَ هذا القيد مع تمام الكلام بدونه ـ كما في قوله عليه السلام في رواية أُخرى: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام)[1] ـ بيانُ منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله عليه السلام: (حتى تعرف). كما أنّ الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل ـ أيضاً ـ يحصل بذلك.

(وأمّا ما ذكره المستدل ـ من أنّ المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله وصلاحيته لهما ـ فهو مخالف لظاهر القضية ولضمير (منه) ولو على الاستخدام).

قوله: (ثمّ الظاهر أنّ ذِكْرَ هذا القيد مع تمام الكلام بدونه ...إلى آخره).

دفعٌ لما يتوهّم من أنّ ذكر القيد وهو قوله: (فيه حلال وحرام) ليس لبيان منشأ الاشتباه، لأنّ الرواية لا تختصّ بصورة الاشتباه، بل أعمّ منها، إذ يكون معناها: كلّ كلّي فيه قسمان بالفعل فهو حلال، سواء علمت حليّته كمعلوم التذكية، أو شك فيها كاللحم المُشترى من السوق، غاية الأمر الحليّة في الأول واقعيّة، وفي الثاني ظاهريّة، فلا تختصّ لبيان الحكم الظاهري حتى يكون قوله: (فيه حلال وحرام) بياناً لمنشأ الاشتباه.

وحاصل دفع التوهّم المذكور هو أنّ ذكر القيد المذكور مع تمام الكلام بدونه لا يكون إلّا لغرض وفائدة، وإلّا يكون لغواً، فيكون الغرض منه بيان منشأ الاشتباه في الشبهة الموضوعية، فأن منشأه في الشبهة الحكمية هو فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه، وفي الموضوعية اشتباه الأُمور الخارجية كشباهة المذكّى بالميتة مثلاً، فالرواية تختصّ بصورة الاشتباه وتدل على إرادة الحليّة الظاهرية فقط، بقرينة قوله: (حتى تعرف الحرام منه) لأنّ هذه الغاية لا تتصوّر إلّا في الحليّة الظاهرية، وبذلك يكون الغرض من قوله: (فيه حلال وحرام) أمران:

أحدهما: الاحتراز عمّا مرّ في كلام المستدل من خروج ما لا يتّصف بالحليّة والحرمة من الأفعال، أو ما لا يتعلّق به فعل المكلّف من الأعيان الخارجية.

وثانيهما: بيان سبب الاشتباه، لابيان ما فيه الاشتباه كما في كلام السيد الصدر رحمه الله.

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠.

ومنه يظهر فسادُ ما انتصر بعضُ المعاصرين للمستدلّ، بعد الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضيّة في الانقسام الفعلي، فلا يشمل مثل شرب التتن من «أنّا نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام، واشتبه قسم ثالث منه كاللحم، فإنّه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم، وحرام وهو لحم الخنزير. فهذا الكلّي المنقسم حلال، فيكون لحم الحمار حلالاً حتىٰ نعرف حرمته».

(ومنه يظهر فسادُ ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل، بعد الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضية في الانقسام الفعلي ... إلىٰ آخره)

أي: وممّا ذكرنا ـ حيث قلنا بأنّ قوله عليه السلام: (فيه حلال وحرام) بيان لمنشأ الاشتباه في الشبهة الموضوعية ـ يظهر فساد ما انتصر به بعض المعاصرين للمستدل، وهو الفاضل النراقي رحمه الله.

فلابدّ أوّلاً: من بيان ما انتصر به الفاضل النراقي للمستدل مع اعترافه بظهور القضية في الانقسام الفعلي كما يقوله المصنّف رحمه الله، لا الانقسام الاحتمالي كما ذكره السيد الصدر رحمه الله.

وثانياً: من بيان وجه فساد ما انتصر به.

وأمّا تقريب ما انتصر به الفاضل النراقي *فملخصه*: هو أنّ الرواية وإنْ كانت لا تشمل مثل شرب التتن، لعدم وجود قسمين فيه، إلّا إنّها تشمل بعض الشبهات الحكميّة، فيتمّ المطلب في مثل شرب التتن بالإجماع المركّب، ثمّ بيّن ما انتصر به بقوله:

(من «أنّا نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام، واشتبه قسم ثالث منه كاللحم، فإنّه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم، وحرام وهو لحم الخنزير) وفيه ما هو مشتبه بالشبهة الحكمية كلحم الحمار (فيكون لحم الحمار حلالاً حتىٰ نعرف حرمته»).

وأمّا وجه فساد هذا التوجيه فقد ظهر ممّا ذكرنا من أنّ قوله عليه السلام: (فيه حلال وحرام) بيان لسبب الاشتباه، فوجود القسمين يكون سبباً للاشتباه، ومن المعلوم أنّ وجود القسمين منشأ للاشتباه في الشبهة الموضوعية، لأنّه يتصوّر فيما إذا كان القسم الثالث المشتبه قابلاً للاندراج في كلّ واحد من القسمين، كاللحم المُشترىٰ من السوق، وهذا بخلاف لحم الحمار حيث لم يكن سبب الاشتباه فيه وجود القسمين، أي: لحم الغنم ولحم الخنزير، لأنّ لحم الحمار لا يكون قابلاً للاندراج في لحم الخنزير ولحم الغنم حتىٰ يكون وجودهما منشأً للاشتباه فيه، بل منشأ الاشتباه فيه هو عدم النصّ فيكون خارجاً عن مورد

ووجه الفساد أنّ وجودَ القسمين في اللحم ليس منشأً لاشتباه لحم الحمار ولا دخل له في هذا الحكم أصلاً ولا في تحقّق الموضوع، وتقييدَ الموضوع بقيد أجنبي ـ لا دخل له في الحكم ولا في تحقّق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه، مثل شرب التتن، حتىٰ احتاج هذا المنتصرُ إلىٰ إلحاق مثله بلحم الحمار وشبهه ممّا يوجد في نوعه قسمان معلومان بالإجماع المركّب ـ مستهجنٌ جدّاً لا ينبغي صدورُه من متكلّم فضلاً عن الإمام عليه السلام.

هذا، مع أنّ اللازم ممّا ذكر عدمُ الحاجة إلىٰ الإجماع المركّب، فإنّ الشربَ فيه قسمان: شرب الماء وشرب البنج، وشرب التتن كلحم الحمار بعينه، وهكذا جميع الأفعال المجهولة

الرواية، لأنّ الرواية لا تشمل الشبهة الحكمية كما تقدّم، بل هي مختصة بالشبهة الموضوعية.

والمتحصَّل من جميع ما ذكرنا هو أنّ سبب الاشتباه في لحم الحمار، والشك في حليّته وحرمته لم يكن وجود القسمين في مطلق اللحم، بل لو فرض جميع أنواع اللحم حلالاً أو حراماً لكان هذا الاشتباه في لحم الحمار باقياً علىٰ حاله، بل السبب فيه هو عدم الدليل.

(ولا دخل له في هذا الحكم أصلاً، ولا في تحقق الموضوع).

أي: ولا دخل لوجود القسمين في الحكم بحليّة لحم الحمار أصلاً، ولا دخل لوجود القسمين في تحقّق الاشتباه والشك في حليّة لحم الحمار لأنّه مشكوك الحكم، وذلك لفقدان الدليل لا لوجود القسمين، ومن ذكر هذا التقييد الذي لا دخل له في لحم الحمار ـ لاحكماً ولا موضوعاً ـ يعلم أنّ الإمام عليه السلام لم يقصد من الرواية الشبهة الحكميّة، إذ لو قصدها لم يذكر قيداً لا دخل له أصلاً،بل يكون موجباً لخروج بعض أفرادها كشرب التتن منها، فقد أشار إليه بقوله:

(وتقييد الموضوع) مبتدأ إلىٰ قوله (مستهجنٌ جدّاً) خبره.

قولُه: (مع أنّ اللازم ممّا ذكر عدم الحاجة إلىٰ الإجماع المركّب).

إيرادٌ منه علىٰ تصحيح شمول الرواية بعض الشبهات الحكمية كلحم الحمار، حيث فرض لمطلق اللحم أقساماً، فأدخله بهذا الفرض في الرواية، ثم تمسّك علىٰ حكم ما ليس له قسمان كشرب التتن بالإجماع المركّب.

وتقريب الإيراد: إنّ فَرْضَ الأقسام في لحم الحمار بعينه يجري في شرب التتن، فيدخل

الحكم. وأمّا الفرقُ بين الشرب واللحم بأنّ الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم، فمّا لا ينبغي أن يُصغىٰ إليه.

في الرواية بعد الفرض، فلا حاجة في الحكم بالحليّة فيه إلىٰ الإجماع المركّب أصلاً، وفَرْضُ الأقسام للشرب موجود في المتن.

قولُه: (**وأمّا الفرق بين الشرب واللحم بأنّ الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم، فمّا لا ينبغي أن يُصغىٰ إليه**).

دفعٌ لما يتوهّم من أنّ ما ذكر ـ من عدم الحاجة إلىٰ الإجماع المركّب من جهة فرض الأقسام في الشرب كاللحم ـ غير صحيح، بل تحتاج إلىٰ الإجماع المركّب ولو صح فرض القسمين في الشرب، وذلك للفرق بين فرض القسمين في الشرب وبين فرضهما في اللحم، حيث يكون الشرب جنساً بعيداً للقسمين، واللحم جنساً قريباً لهما، وذلك لأنّ الجنس القريب ما ليس بينه وبين أنواعه واسطة فينقسم إليها بلا واسطة، كتقسيم الحيوان إلىٰ الانسان والفرس مثلاً.

والجنس البعيد ما يكون بينه وبين أنواعه واسطة، كالجسم النامي المنقسم إلىٰ الحيوان وغيره.

ثمّ إنّ الحيوان ينقسم إلىٰ الإنسان والفرس، فالجسم النامي ينقسم إلىٰ الإنسان والفرس بواسطة انقسامه إلىٰ الحيوان وغيره.

ففي المقام يكون انقسام مطلق اللحم إلىٰ لحم الخنزير والغنم والحمار بلا واسطة، ولكن انقسام الشرب إلىٰ شرب التتن وشرب البنج يكون مع الواسطة، لأنّ الشرب ينقسم أوّلاً: إلىٰ شرب المائع وإلىٰ غيره، ثم شرب المائع ينقسم: إلىٰ شرب الماء وإلىٰ شرب الخمر، وشرب غير المائع ينقسم: إلىٰ شرب التتن وإلىٰ شرب البنج.

والحاصل من هذا البيان هو انطباق ملاك الجنس البعيد علىٰ الشرب، وانطباق ملاك الجنس القريب علىٰ اللحم، فيكون الشرب جنساً بعيداً، فيمكن أن يقال: إنّ الرواية لا تشمل ما يكون المقسم فيه جنساً بعيداً للأقسام.

وحاصل الدفع لهذا التوهّم هو أنّ الرواية شاملة لكل ما فيه أقسام، من دون فرق بين أن يكون المقسم جنساً بعيداً وبين غيره، وحينئذٍ لا حاجة في الحكم بالحليّة في الشرب إلىٰ

هذا كلّه مضافاً إلىٰ أنّ الظاهر من قوله: (حتىٰ تعرف الحرام منه) معرفةُ ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء، ومعلوم أنّ معرفة لحم الخنزير وحرمته لا يكون غاية لحليّة لحم الحمار.

وقد أُورِدَ علىٰ الاستدلال: «بلزوم استعمال قوله، عليه السلام: (فيه حلال وحرام) في معنيين:

أحدُهما: إنّه قابلٌ للاتصاف بهما، وبعبارة أُخرىٰ: يمكن تعلّق الحكم الشرعي به ليخرج ما لاّ يقبل الاتصاف بشيء منهما.

الإجماع المركّب.

(هذا كلّه مضافاً إلىٰ أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: (حتىٰ تعرف الحرام منه) معرفةُ ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء ... إلىٰ آخره).

وهذا الكلام من المصنّف رحمه الله إشارة إلىٰ وجهٍ ثانٍ لفساد ماذكره النراقي رحمه الله؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: ما تقدّم من اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية.

وثانيهما: إن الغاية وهي قوله عليه السلام: (حتىٰ تعرف الحرام منه بعينه) صحيحة في الشبهة الموضوعية فقط، حيث يكون معنىٰ الرواية أنّ كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، أي: المشتبه منه، كاللحم المشترىٰ من السوق لك حلال حتىٰ تعرف أنّه من قسم الميتة فيحكم بالحرمة، ولايصح أن يقال: إنّ المشتبه في الشبهة الحكميّة ـ وهو لحم الحمار ـ لك حلال حتىٰ تعرف الحرام من اللحم، أي: حتىٰ تعرف لحم الخنزير، إذ لا يصح أن يكون الحكم بحليّة لحم الحمار مغيّىً بمعرفة لحم الخنزير، حتىٰ يكون معنىٰ الكلام ـ حينئذٍ ـ أنّ لحم الحمار لك حلال حتىٰ تعرف لحم الخنزير.

(وقد أُورِدَ علىٰ الاستدلال: «بلزوم استعمال قوله عليه السلام: (فيه حلال وحرام) في معنيين... إلىٰ آخره).

والمورِد هو المحقّق القمّي رحمه الله.

وملخّص إيراده علىٰ الاستدلال المذكور هو أنّ الاستدلال المذكور مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنيين في موردين من الرواية:

أحدهما: قوله عليه السلام: (فيه حلال وحرام).

والثاني: إنّه منقسم إليهما ويوجد النوعان فيه؛ إمّا في نفس الأمر أو عندنا، وهو غير جائز، ويلزوم استعمال قوله عليه السلام: (حتىٰ تعرف الحرام منه بعينه) في المعنيين أيضاً، لأنّ المراد حتىٰ تعرف من الأدلة الشرعية الحرمة إذا أُريد معرفة الحكم المشتبه، وحتىٰ تعرف من الخارج من بيّنة أو غيرها الحرمة إذا أُريد معرفة الموضوع المشتبه، فَلْيُتَأمّل»، انتهىٰ، وليته أمر بالتأمّل في الإيراد الأوّل أيضاً. ويمكن إرجاعه إليهما معاً، وهو الأوْلىٰ، وهذه جملة ما استدل به من الأخبار.

والإنصافُ ظهورُ بعضها في الدلالة علىٰ عدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه في

وثانيهما: قوله عليه السلام: (حتىٰ تعرف الحرام منه بعينه).

أمّا تقريب المورد الأوّل، فيحتاج إلىٰ مقدمة وهي:

إنّ قوله عليه السلام: (فيه حلال وحرام) قد أُريد منه معنيان:

أحدهما: كون الشيء قابلاً لأنْ يتّصف بالحليّة والحرمة حتىٰ يخرج به ما لا يقبل الحرمة، كالأفعال الاضطرارية.

وثانيهما: كونه منقسماً إلىٰ الحلال والحرام فعلاً حتىٰ يخرج به ما علم أنّه حرام ولا حلال فيه، أو بالعكس.

ومن ذلك يتضح لك لزوم استعمال قوله عليه السلام: (فيه حلال وحرام) في المعنيين المذكورين، حيث استعمل في قابليّة الاتصاف بهما والقسمة إليهما فعلاً معاً. وأما تقريب المورد الثاني فيكون واضحاً ومبيّناً في المتن.

قوله (فَلْيُتَأمّل) إشارة إلىٰ ردّ الإيراد في كلا الموردين:

وأما عدم لزوم استعمال اللفظ في المعنيين في المورد الأوّل فهو: إنّ قوله: (فيه حلال وحرام) قد استعمل وأُريد منه مطلق ما فيه احتمال الحليّة والحرمة، سواء كان من جهة قابليّة الاتصاف بهما فقط، أو من جهة الانقسام إليهما فعلاً أيضاً.

وأمّا عدم لزوم استعمال اللفظ في المعنيين في المورد الثاني فواضح؛ لأنّ المراد بقوله: (حتىٰ تعرف) هو مطلق المعرفة، سواء حصلت من الأدلة الشرعية أو من الخارج، فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين في كلا الموردين. هذا تمام الكلام في الاستدلال بالسنّة علىٰ البراءة.

الشبهة، بحيث لو فرض تماميّةُ الأخبار الآتية للاحتياط وقعت المعارضةُ بينها، لكن بعضها غير دالّ إلاّ على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عامّ به، فلا يعارض ما سيجيء من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجّيّة سنداً ودلالة.

(والانصاف ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه ...إلى آخره).

أي: إنّ بعض الأخبار المتقدمة، كقوله عليه السلام: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي)[1] ظاهر في عدم وجوب الاحتياط قبل ورود النهي عن الشيء حيث يدل على أنّ وجوب الاحتياط منوط بورود النهي عنه، فيكون معارضاً لما دلّ على وجوب الاحتياط.

نعم، بعضها يدل على أنّ عدم وجوب الاحتياط منوط بعدم ورود أمر عام به، فيكون ما دل على وجوب الاحتياط حاكماً عليه.

❁ ❁ ❁

---

(١) الفقيه ١: ٢٠٨/٩٣٧. الوسائل ٢٧: ١٧٣ ـ ١٧٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٧.

دليل الاجماع علىٰ البراءة

وأمّا الإجماع فتقريره علىٰ وجهين:

الأوّل: دعوىٰ إجماع العلماء كلّهم من المجتهدين والأخباريّين علىٰ أنّ الحكم ـ فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي علىٰ تحريمه من حيث هو، ولا علىٰ تحريمه من حيث إنّه مجهول الحكم ـ هو البراءة وعدمُ العقاب علىٰ الفعل.

وهذا الوجهُ لا ينفعُ إلّا بعد عدم تماميّة ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط فهو نظير حكم العقل الآتي.

الثاني: دعوىٰ الإجماع علىٰ أنّ الحكم ـ فيما لم يرد دليل علىٰ تحريمه من حيث هو ـ هو عدمُ وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب.

(وأمّا الإجماع فتقريره علىٰ وجهين:

الأوّل: دعوىٰ إجماع العلماء كلّهم من المجتهدين والأخباريين علىٰ أنّ الحكم ـ فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي علىٰ تحريمه من حيث هو، ولا علىٰ تحريمه من حيث إنّه مجهول الحكم ـ هو البراءة وعدم العقاب علىٰ الفعل).

وملخّص تقرير القسم الأوّل من الإجماع هو أنّ حكم المشتبه وما لم يعلم حكمه الواقعي هو البراءة باتفاق المجتهدين والأخباريين، ويكون هذا الاتّفاق منهم علىٰ فرض عدم دليل من العقل أو النقل علىٰ التحريم، فيكون الإجماع المزبور فرضيّاً وتعليقيّاً ولا ينفع إلّا بعد إثبات عدم تماميّة ما سيأتي من الدليل العقلي والنقلي علىٰ وجوب الاحتياط من قبل الأخباريين، ولو تمّ دليل الاحتياط كان حاكماً علىٰ دليل البراءة كما يكون حاكماً علىٰ حكم العقل الآتي علىٰ البراءة، حيث يحكم بقبح العقاب بلا بيان، ولكن ما يدل علىٰ وجوب الاحتياط يكون بياناً للحكم الظاهري، فيكون حاكماً أو وارداً علىٰ حكم العقل المذكور، علىٰ الخلاف المذكور في محلّه، ولهذا قال: إنّ هذا الإجماع الفرضي يكون نظير حكم العقل الآتي.

(الثاني: دعوىٰ الإجماع علىٰ أن الحكم ـ فيما لم يرد دليل علىٰ تحريمه من حيث هو ـ هو عدم وجوب الاحتياط ... إلىٰ آخره).

أي: إن هذا القسم من الإجماع يكون تنجّزيّاً في مقابل القسم الذي كان فرضيّاً وتعليقيّاً.

وتحصيلُ الإجماع بهذا النحو من وجوه:

الأوّل: ملاحظةُ فتاوىٰ العلماء في موارد الفقه.

فإنّك لا تكادُ تجدُ من زمان المحدّثين إلىٰ زمان أرباب التصنيف في الفتوىٰ مَنْ يعتمد علىٰ حرمة شيء من الأفعال بمجرّد الاحتياط. نعم، ربّما يذكرونه في طيّ الاستدلال في جميع الموارد، حتىٰ في الشبهة الوجوبيّة التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها، ولا بأس بالإشارة إلىٰ من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول.

فمنهم ثقةُ الاسلام الكلينيﷺ حيث صرّح في ديباجة الكافي بـ: «أنّ الحكمَ فيما اختلفت فيه الأخبار التخييرُ».

(وتحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه).

ويذكر الوجوه الثلاثة لطريق العلم بالقسم الثاني؛ لأنّ هذا القسم شامل للإجماع القولي والعملي.

ثمّ إنّ القولي علىٰ قسمين: إمّا محصّل، أو منقول.

وملخّص الوجه الأوّل وهو الإجماع المحصّل، أنّه إذا لاحظنا فتاوىٰ العلماء في الفقه والأُصول من زمان المحدّثين، وهم أصحاب الأئمةﷺ إلىٰ أرباب التصنيف، وهم المجتهدونﷺ، لما وجدنا من يعتمد علىٰ حرمة الشيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

نعم، ربّما يذكرون الاحتياط من باب التأييد في طيّ الاستدلال في جميع الموارد حتىٰ في مورد الشبهة الوجوبيّة التي لا يقول بوجوب الاحتياط فيها الأخباريون فضلاً عن المجتهدين، ثمّ يذكر المصنّفﷺ من يظهر منه القول بعدم وجوب الاحتياط واحداً واحداً حيث يقول:

(فمنهم ثقةُ الإسلام الكليني).

وملخّص مايظهر منهﷺ هو أنّه صرح في باب تعارض الأخبار بأنّ الحكم هو التخيير، ولم يقل بوجوب الاحتياط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتياط في باب تعارض الخبرين كقولهﷺ: (خذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط)[1] الحديث.

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ١٣٣/٢٢٩.

ولم يلزم الاحتياط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتياط فيا تعارض فيه النصّان وما لم يرد فيه نصّ بوجوبه، في خصوص ما لا نصّ فيه، فالظاهرُ أنّ كلّ من قال بعدم وجـوب الاحتياط هناك قال به هنا.

ومنهم الصدوق، فإنّه قال: «اعتقادُنا أنّ الأشياء على الإباحة حتىٰ يَـرِدَ النهـيُ». ويظهرُ من هذا موافقةُ والده ومشايخه؛ لأنّه لا يعبّر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربّما يقول: «الذي اعتقده وأُفتي به»، واستظهر من عبارته هذه أنّه من دين الإماميّة.

وأمّا السيّدان فقد صرّحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلىٰ كونه مفسدةً، وصرّحا ـ أيضاً ـ في مسألة العمل بخبر الواحد أنّه متىٰ فرضنا عدمَ الدليل علىٰ حكم الواقعة رجعنا فيها إلىٰ حكم العقل.

وأمّا الشيخُ فإنّه وإن ذهب وفاقاً لشيخه المفيد إلىٰ أنّ الأصلَ في الأشياء من طريق العقل الوقفُ، إلّا أنّه صرّح في العدّة بـ«أنّ حكمَ الأشياء من طريق العقل وإنْ كان هـو الوقف لكنّه لا يمتنعُ أن يدل دليل سمعي علىٰ أنّ الأشياء علىٰ الإباحة بعد أنْ كانت عـلىٰ الوقف، بل عندنا الأمرُ كذلك وإليه نذهب»، انتهىٰ.

فإذا لم يقل بوجوب الاحتياط في باب التعارض مع وجود النصّ فيه علىٰ الاحتياط، لم يقل بوجوبه فيما لا نصّ فيه ـ كالمقام ـ بطريق أوْلىٰ وذلك لعدم ورود النصّ الدال عـلىٰ وجوب الاحتياط فيه، وإنّما ورد النصّ بوجوب الاحتياط في مطلق الشبهة وفي خصوص باب التعارض.

(ومنهم الصدوق فإنّه قال: «اعتقادنا أنّ الأشياء علىٰ الإباحة حتىٰ يَرِدَ النهي»).

وتعبيره باعتقادنا ظاهر في الاتفاق وموافقة الآخرين معه، فكان يعلم بالموافقة، وإلّا كان الصحيح أن يقول: اعتقادي بدل اعتقادنا، بل هذا التعبير في مقابل العامّة ظاهر في أنّ كون الأشياء علىٰ الإباحة من مذهب الإماميّة.

(وأمّا السيّدان فقد صرّحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلىٰ كونه مفسدة).

ومن المعلوم أنّ شرب التتن ممّا لا طريق علىٰ كونه ذا مفسدة فيحكم بإباحته.

(وأمّا الشيخ) فقد قال في العدّة: بـ(أنّ حكم الأشياء) قبل الشرع (من طريق العقل وإنْ كان هو الوقف، لكنّه لا يمتنع أن يدل دليل سمـعي عـلىٰ أنّ الأشـياء عـلىٰ الإبـاحة

وأمّا من تأخّر عن الشيخ﴿ره﴾ كالحلبي والعلّامة والمحقّق والشهيدَيْن وغيرهم، فحكمهُم بالبراءة يُعلمُ من مراجعة كتبهم.

وبالجملة، فلا نعرفُ قائلاً معروفاً بالاحتياط، وإنْ كان ظاهر المعارج نسبته إلىٰ جماعة.

ثمّ إنّه ربّما نُسِبَ إلىٰ المحقّق﴿ره﴾ رجوعه عمّا في المعارج إلىٰ ما في المعتبر من التفصيل بين ما يعمّ به البلوىٰ وغيره وأنّه لا يقول بالبراءة في الثاني، وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الأدلّة إن شاء اللّه.

وممّا ذكرنا يظهرُ أنّ تخصيصَ بعض القول بالبراءة بمتأخّري الإماميّة مخالف للواقع، وكأنّه ناشئٌ عمّا رُؤِيَ من السيّد﴿ره﴾ والشيخ﴿ره﴾ من التمسّك بالاحتياط في كثير من الموارد، ويؤيّده ما في المعارج من نسبة القول برفع الاحتياط علىٰ الإطلاق إلىٰ جماعة.

بعد أن كانت علىٰ الوقف، بل عندنا الأمر كذلك) أي: الإباحة بالدليل السمعي، (وإليه نذهب).

والمستفاد من كلامه هذا إباحة الأشياء في الشرع بما دل عليها من أدلة البراءة.

فالمتحصّل من الجميع أنّه ليس هناك قائلاً معروفاً بالاحتياط، إلّا أنّه تظهر من المعارج نسبة القول بالاحتياط إلىٰ جماعة، وهذه النسبة غير صحيحة كما سيأتي وجه عدم صحتها.

(وممّا ذكرنا) من أنّ القول بالبراءة لا يختصّ بالمتأخّرين، بل يقول بها المتقدّمون (يظهر أنّ تخصيص بعض القول بالبراءة بمتأخّري الإماميّة مخالف للواقع) إذْ تقدّم القول بها من المتقدّمين، فيكون اختصاص القول بالبراءة بالمتأخّرين علىٰ خلاف الواقع، (وكأنّه) أي: التخصيص المذكور (ناشئ عمّا رُؤِيَ من السيد والشيخ﴿ره﴾ من التمسّك بالاحتياط في كثير من الموارد) ولم يتفطّن بأنّ التمسّك بالاحتياط كان من باب التأييد، لا من باب الدليل.

(ويؤيّده ما في المعارج من نسبة القول برفع الاحتياط علىٰ الإطلاق إلىٰ جماعة).

ويؤيّد عدم اختصاص القول بالبراءة بالمتأخّرين ما في المعارج من نسبة القول بالبراءة في الشبهة التحريميّة والوجوبيّة إلىٰ جماعة من المتقدمين.

وأمّا جعله مؤيّداً لا دليلاً، فهو لعدم صراحة كلام المحقّق في المعارج علىٰ وجود القول بالبراءة من القدماء.

الثاني: الإجماعات المنقولة والشهرة المحقّقة فإنّها قد تفيد القطع بالاتّفاق.

وممّن استظهر منه دعوىٰ ذلك الصدوق‌ في عبارته المتقدّمة عن اعتقاداته، وممّن ادّعىٰ اتفاقَ المحصّلين عليه الحلّي في أوّل السرائر، حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنّة والإجماع:

«إنّه إذا فُقِدَت الثلاثة، فالمعتمدُ في المسألة الشرعيّة عند المحقّين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسّكُ بدليل العقل» انتهىٰ.

ومراده بدليل العقل ـ كما يظهر من تتبّع كتابه ـ هو أصل البراءة.

وممّن ادّعىٰ إطباق العلماء المحقّقُ في المعارج في باب الاستصحاب، وعنه في المسائل المصريّة ـ أيضاً ـ في توجيه نسبة السيّد إلىٰ مذهبنا جواز إزالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نصّ فيه:

«إنّ من أصلنا العملَ بالأصل، حتىٰ يثبت الناقل ولم يثبت المنع عن إزالة النجاسة بالمائعات».

فلو لا كونُ الأصل إجماعيّاً لم يحسن من المحقّق‌ جعله وجهاً لنسبة مقتضاه إلىٰ مذهبنا.

وأمّا الشهرةُ فإنّما تتحقّق بعد التتبّع في كلمات الأصحاب خصوصاً في الكتب الفقهيّة، ويكفي في تحقّقها ذهابُ مَنْ ذكرنا من القدماء والمتأخّرين.

(والثاني: الإجماعات المنقولة والشهرة المحقّقة... إلىٰ آخره).

الثاني من الوجوه الثلاث: هي الإجماعات المنقولة، وممّن استظهر منه دعوىٰ ذلك الإجماع هو الصدوق‌ في عبارته المتقدّمة، وهي قوله: «إنّ اعتقادنا أنّ الأشياء علىٰ الإباحة»، وكذلك يظهر الإجماع من الحلّي‌، حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة والإجماع: «إنه إذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسألة الشرعيّة عند الباحثين عن مأخذ الشريعة هو التمسّك بدليل العقل». ومراده من دليل العقل هو أصل البراءة.

وممّن ادّعىٰ اطباق العلماء المحقّق في المعارج في باب الاستصحاب، وعنه في رسالة المسائل المصريّة يستظهر الإجماع علىٰ البراءة أيضاً، حيث قال في توجيه نسبة السيّد جواز إزالة النجاسة بالمضاف إلىٰ مذهبنا: «بأنّ هذه الدعوىٰ من السيّد‌ لم تكن مبنيّة علىٰ التتبّع، بل علىٰ القاعدة»، وهي: «أن من أصلنا» أي: من قواعد الشيعة «العمل

الثالث: الإجماع العملي الكاشف عن رضاء المعصوم.

فإنّ سيرةَ المسلمين من أوّل الشريعة، بل في كلّ شريعة، علىٰ عدم الالتزام والإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان، وأنّ طريقة الشارع كانت تبليغ المحرّمات دون المباحات وليس ذلك إلّا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلىٰ البيان وكفاية عدم النهي فيها.

قال المحقّق‏ علىٰ ما حُكِيَ عنه:

«إنّ الشرائع كافّة لا يُخطِّئون من بادر إلىٰ تناول شيء من المشتهيات، سواء علم الإذن

بالأصل» أي: البراءة «حتىٰ يثبت الناقل» أي: المانع «ولم يثبت المنع عن إزالة النجاسة بالمائعات المضافة».

وكلامه هذا في توجيه نسبة السيّد يكون جواباً عمّا أورد علىٰ النسبة المذكورة، من أنّه كيف نسب السيّد ذلك الحكم إلىٰ الإماميّة، ولم يذهب إليه أحد، ولم يدل عليه دليل! مع أن مقتضىٰ القاعدة هو استصحاب النجاسة، والاشتغال بالعبادة؟! فالمستفاد من هذا التوجيه أن الرجوع إلىٰ أصل الإباحة عند المحقّق‏ يكون إجماعياً.

وأمّا الشهرة فهي متحقّقة قطعاً.

(الثالث: الإجماع العملي الكاشف عن رضاء المعصوم‏... إلىٰ آخره).

والثالث من الوجوه الثلاثة: هي السيرة التي تسمّىٰ بالإجماع العملي الكاشف عن رضاء المعصوم‏، إذ لم يردع المسلمين عن العمل بالبراءة، فسيرة المسلمين قد جرت علىٰ عدم الالتزام والإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان، والشارع لم يمنعهم عن هذه الطريقة، بل طريقة الشارع مؤيّدة لهذه الطريقة، حيث كانت تبليغ المحرمات دون المباحات؛ وبذلك يكون المستفاد منها هو أن ما يحتاج إلىٰ البيان هو المحرّم، والرخصة والإباحة غير محتاج إلىٰ البيان، فيحكم بإباحة الأشياء ما لم يرد النهي فيها من قبل الشارع.

وهكذا يؤيّد هذا الإجماع العملي ما حُكِيَ عن المحقّق‏: بأن أهل الشرائع كافة لا يُخطِّئون من بادر إلىٰ تناول شيء من المشتهيات، وإنْ لم يعلم الإذن من الشرع، ولا يوجبون عليه أن يعلم التنصيص علىٰ الإباحة عند تناول شيء من المأكول والمشروب،

فيها من الشرع أم لم يعلم، ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول والمشروب أن يعلم التنصيص علىٰ إباحته، ويعذرونه في كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم، ولو كانت محظورة لأسرعوا إلىٰ تخطئته حتىٰ يعلم الإذن»، انتهى.

أقول: إنْ كان الغرضُ ممّا ذكر من عدم التخطئة بيانَ قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسنٌ مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع، لكنّه راجع إلىٰ الدليل العقلي الآتي، ولا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع، بل بناء كافّة العقلاء وإنْ لم يكونوا من أهل الشرائع علىٰ قبح ذلك.

وإنْ كان الغرضُ منه أنّ بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل ـ حتىٰ لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللّوازم القهريّة لفعل الحرام مثلاً، أو فُرِضَ المولىٰ في التكاليف العرفيّة ممّن يؤاخذ علىٰ الحرام ولو صدر

بل يعذرونه في كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم، فيكون هذا من أهل الشرائع دليلاً علىٰ حكمهم بالإباحة ما لم يرد النهي من الشرع، إذ لو كانت المشتهيات ممنوعة ومحظورة شرعاً لأسرعوا إلىٰ تَخطِئَة مَنْ يرتكبها من دون أن يعلم الإذن فيها شرعاً. انتهىٰ كلامه مع توضيح منا.

فالمستفاد من المحقّق إن عدم تخطئة أهل الشرائع من يبادر إلىٰ تناول المشتهيات دليل علىٰ تحقّق السيرة منهم بإباحة الأشياء ما لم يرد النهي عنها.

(أقول: إنْ كان الغرض ممّا ذكر من عدم التخطئة بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن... إلىٰ آخره).

وحاصل إيراد المصنّف‌ على ما حُكِيَ عن المحقّق‌ هو أنّ الغرض من عدم تخطئتهم إنْ كان بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم عقلاً مع عدم حكم الشارع بوجوب الاحتياط فهو حسن، إلّا إنّ الاتفاق المذكور لم يكن من أدلّة البراءة مستقلاً، بل هو راجع إلىٰ الدليل العقلي الآتي، فلا يختصّ بأهل الشرائع، بل بناء جميع العقلاء جرىٰ علىٰ قبح مؤاخذة الجاهل.

(وإنْ كان الغرض منه أنّ بناء العقلاء علىٰ تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل ـ حتىٰ لو فرض عدم قبحه... إلىٰ آخره).

جهلاً ـ لم يزل بناؤهم علىٰ ذلك، فهو مبني علىٰ عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، وسيجيء الكلام فيه إن شاء اللّٰه.

أي: وإنْ كان غرض المحقّق‏ﷺ أنّ بناء العقلاء جرىٰ علىٰ تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن قبح مؤاخذة الجاهل، بل لو فرض عدم قبح عقاب الجاهل لفرض العقاب من اللّوازم القهريّة لفعل الحرام، كالسكر بالنسبة إلىٰ شرب الخمر حيث يكون من اللّوازم القهريّة ويترتّب عليه، وإنْ كان عن جهل **(أو فُرِضَ المولىٰ في التكاليف العرفيّة ممن يؤاخذ علىٰ الحرام ولو صدر جهلاً لم يزل بناؤهم علىٰ ذلك)** أي: تجويز الارتكاب.

وقولُه: **(لم يزل)** جوابٌ لقوله: **(حتىٰ لو فرض عدم قبحه... إلىٰ آخره)** وقولُه: **(فهو)** جوابٌ لقوله: **(وإنْ كان الغرض منه... إلىٰ آخره)**.

وحاصل الكلام هو إنْ كان غرض المحقّق أنّ العقلاء بنوا علىٰ تجويز ارتكاب الجاهل ـ ولو فرض عدم عقابه عقلاً ـ فهذا التجويز منهم مبنيٌّ علىٰ عدم وجوب دفع الضرر المحتمل عندهم **(وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله)** في باب الشك في المكلّف به فانتظر.

✿ ✿ ✿

دليل العقل على البراءة

الرابع من الأدلّة: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف.

ويشهد له حكمُ العقلاء كافّة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه ـ أصلاً ـ بتحريمه.

ودعوى: «إنّ حكمَ العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانٌ عقليٌّ، فلا يقبح بعده المؤاخذة».

و**(الرابع من الأدلّة: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف).**

وتقريب حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان يتّضح بعد ذكر مقدّمة مشتملة على أمرين:

أحدهما: إنّ قبح العقاب بلا بيان إنّما يكون دليلاً على البراءة على القول بالقبح والحسن العقليين كما عليه العدليّة، وأمّا على قول الأشاعرة الذين لا يقولون بهما فلا يكون دليلاً على المطلب، إذ لا قبح حتى يحكم به العقل.

وثانيهما: إنّ المراد بالبيان هو البيان الواصل إلى المكلّف لا مطلق البيان، فحينئذٍ يكون موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان الواصل إلى المكلّف، لا عدم البيان الواقعي؛ لأنّ البيان الواقعي لا تأثير له في تحريك المكلّف نحو امتثال التكليف، ولا يتمّ به الحجّة عليه إذ حاله حال العدم، فإنّ الانبعاث نحو عمل أو الانزجار عنه إنّما هو من آثار التكليف الواصل.

وبهذا يتّضح لك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلّف بعد فحصه موارد وجود التكليف فحصاً كاملاً وعدم وجدانه دليلاً عليه، فيكون ـ حينئذٍ ـ معذوراً عند العقل في عدم امتثال التكليف المجهول؛ لأنّ فوت التكليف ـ حينئذٍ ـ مستند إلى عدم البيان الواصل إليه من قبل المولى، لا إلى تقصير من المكلّف.

(ودعوى: «إن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي، فلا يقبح بعده المؤاخذة...» مدفوعةٌ... إلى آخره).

ولتوضيح ذلك أقول: إن العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان، كذلك يحكم بوجوب

دفع الضرر المحتمل، فيقع التعارض بينهما في مورد شرب التتن، إذ مقتضىٰ قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم العقاب لعدم البيان فيه، ومقتضىٰ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو العقاب لوجود احتمال الضرر الناشئ عن احتمال الحرمة فيه، فيكون وقوع التعارض بينهما مستلزماً لثبوت المتناقضين لحكم العقل باستحقاق العقاب وبعدمه في مورد واحد، وهو محال.

فلابدّ في دفع هذا التناقض من القول بأنّ إحدىٰ القاعدتين وهي قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل واردة علىٰ الأُخرىٰ وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ وذلك لأنّ القاعدة الثانية وهي حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل تكفي أن تكون بياناً للزوم الاحتياط في محتمل الحرمة، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها.

وبهذا البيان يتضح لك ما ذكر من الإشكال علىٰ قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلايمكن الاستدلال بها علىٰ البراءة. هذا تمام الكلام في تقريب الدعوىٰ المذكورة.

ثمّ إنّ كلامَ المصنّف‌ﷺ في دفع هذه الدعوىٰ، حيث قال: (مدفوعةٌ بأنّ الحكم المذكور علىٰ تقدير ثبوته... إلىٰ آخره) مشتملٌ علىٰ جوابين مبنيّين علىٰ أنْ يكون المراد بالضرر العقاب:

أمّا الجواب الأوّل: فنقول بعدم ثبوت حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حتىٰ يكون وارداً علىٰ حكمه بقبح العقاب بلا بيان لو كان المراد بالضرر العقاب كما هو المفروض، بل الأمر يكون بالعكس، أي: يكون حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وارداً علىٰ حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ وذلك لأنّ متعلّق الشك في المقام هو التكليف لا العقاب، والشك في التكليف لا يستلزم الشك في العقاب حتىٰ يكون محتملاً، بل يكون الشك في التكليف علّة تامة للقطع بعدم العقاب وذلك بحكم قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة علىٰ قاعدة دفع الضرر المحتمل، فلا يبقىٰ لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل موضوع للقطع بعدم الضرر والعقاب، وهو معنىٰ عدم ثبوت الحكم المذكور.

وأمّا الجواب الثاني: المبني علىٰ ثبوت حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، بأن

عليه، وإنّما هو بيان لقاعدة كليّة ظاهريّة وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمّت عوقب علىٰ مخالفتها وإنْ لم يكن تكليف في الواقع، لا علىٰ التكليف المحتمل علىٰ فرض وجوده، فلا تصلح القاعدة لورودها علىٰ قاعدة القبح المذكورة. بل قاعدة القبح واردة عليها لأنّها فرع احتمال الضرر، أعني: العقاب، ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

يكون مورد قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف إلىٰ المكلّف بنفسه أو بطريقه كأطراف العلم الإجمالي مثلاً، ومورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان فرض عدم وصوله بنفسه ولا بطريقه إلىٰ المكلّف، كما في الشبهة بعد الفحص واليأس عن الدليل علىٰ ثبوت التكليف، فحينئذٍ لا توارد بين القاعدتين في مورد واحد حتىٰ تكون إحداهما واردة علىٰ الأُخرىٰ، ومنه يظهر أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ليس بياناً للتكليف المجهول، كما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(بأنّ الحكم المذكور علىٰ تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنّما هو بيان لقاعدة كليّة ظاهريّة) مستقلّة في مقابل بيان قاعدة كليّة واقعيّة، كحكم العقل بوجوب ردّ الوديعة (وإنْ لم يكن في مورده) أي: بيان قاعدة (تكليف في الواقع).

والحاصل أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لم يكن بياناً للتكليف المجهول حتىٰ يكون وارداً علىٰ حكمه بقبح العقاب من دون بيان؛ وذلك لأنّ بيان التكليف لا يخلو عن أحد قسمين:

أحدهما: بيانه بنفسه، كقيام الدليل علىٰ حرمة شرب التتن مثلاً.

وثانيهما: بيانه بإيجاب الاحتياط حتىٰ يتنجّز التكليف الواقعي المجهول بسبب وجوب الاحتياط.

ومن المعلوم أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لم يكن بياناً للتكليف المجهول بأحد الوجهين؛ لأنّ حكم العقل قد تعلّق بمعلول التكليف وهو العقاب، لا بنفس التكليف ولا بملاكه، أعني: المفسدة الذاتيّة، فلا يعقل أن يكون بياناً للتكليف المجهول، وإنّما هو بيان لقاعدة كلّيّة ظاهريّة، والعقاب إنّما هو علىٰ مخالفة نفس هذه القاعدة، لا علىٰ مخالفة التكليف الواقعي المجهول.

فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ماثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردّد المكلّف به بين أمرين، كما في الشبهة المحصورة وما يشبهها. هذا كلّه إن أُريد بالضرر العقابُ.

وإن أُريد مضرّةٌ أُخرىٰ غيرُ العقاب التي لا يتوقّف ترتّبها على العلم، فهو وإنْ كان محتملاً لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان، إلّا إنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين.

فالمتحصّل ممّا ذكر أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا تكون واردة علىٰ قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل قاعدة قبح العقاب واردة عليها؛ وذلك لعدم احتمال الضرر بعد حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، فمورد قاعدة دفع الضرر ليس الشك في التكليف بعد الفحص، بل موردها هو إذا علم التكليف إجمالاً، كما إذا تردّد المكلّف به بين أمرين، كالإنائين المشتبهين في الشبهة المحصورة الموضوعيّة، والشك في وجوب الظهر أو الجمعة في الشبهة الحكميّة، وقد أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(**فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف... إلىٰ آخره**).

هذا تمام الكلام فيما إذا كان المراد بالضرر هو العقاب الأُخروي الذي يترتّب علىٰ العلم بالتكليف.

(**وإنْ أُريد مضرّةٌ أُخرىٰ غير العقاب التي لا يتوقّف ترتّبها علىٰ العلم، فهو وإنْ كان محتملاً لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان، إلّا أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين**).

أي: إنْ أُريد بقاعدة وجوب دفع الضرر مضرّة أُخرىٰ غير العقاب كالمضرّة الدنيويّة فهو - أي: الضرر الآخر - وإنْ كان محتملاً ولا يرتفع احتماله بقبح العقاب بلا بيان، لأنّ المرتفع به هو الضرر الأُخروي بمعنىٰ العقاب، وبه لا تكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة علىٰ قاعدة دفع الضرر.

إلّا أنّ الإشكال يرد علىٰ قاعدة دفع الضرر من جهة أُخرىٰ: وهي أن الشبهة فيها موضوعيّة لا يجب الاحتياط فيها عند الأخباريين أيضاً، فتكون خارجة عن محلّ النزاع؛

فلو ثبت وجوب دفع المضرّة المحتملة لكان هذا مشترك الورود، فلابدّ علىٰ كِلَا القولين؛ إمّا مِنْ منع وجوب الدفع، وإمّا من دعوىٰ ترخيص الشارع وإذنه فيما شكّ في كونه من مصاديق الضرر. وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعيّة إن شاء اللّه تعالىٰ.

وذلك لأنّ محلّ الكلام هو الشبهة الحكميّة لا الموضوعيّة.

وبيان كون الشبهة موضوعيّة يتضح بعد بيان مقدمة وهي:

إنّ في كل شبهة موضوعيّة كانت أو حكميّة احتمال ضرر، فاحتمال الضرر موجود في كل شبهة وجوبيّة كانت أو تحريميّة، موضوعيّة كانت أو حكميّة، فعنوان الضرر يكون كعنوان الخمر حيث يكون ارتكابه محرّماً شرعاً، فكما أنّ احتمال الخمريّة في مائع يُسمّىٰ شبهة موضوعيّة، كذلك احتمال الضرر في شيء يُسمّىٰ شبهة موضوعيّة، وتقدّم أنّ احتمال الضرر موجود في كل شبهة، فكل شبهة من جهة احتمال الضرر موضوعيّة.

ومن هذه المقدمة يتّضح لك ما أفاده المصنّف ﵀ من أنّ الشبهة من هذه الجهة أي: من جهة احتمال الضرر موضوعيّة، سواء كانت من غير هذه الجهة حكميّة تحريميّة، كشرب التتن حيث تكون الشبهة فيه من جهة احتمال الحرمة حكميّة تحريميّة، ومن جهة احتمال الضرر موضوعيّة تحريميّة، أو موضوعيّة تحريميّة، كالمائع المحتمل كونه خمراً، حيث تكون الشبهة فيه موضوعيّة من كلتا الجهتين أي: من جهة احتمال الخمريّة، واحتمال الضرر معاً، أو حكميّة وجوبيّة، كالدعاء عند رؤية الهلال حيث تكون الشبهة فيه من جهة احتمال الوجوب حكميّة وجوبيّة، ومن جهة احتمال الضرر موضوعيّة تحريميّة، أو موضوعيّة وجوبيّة، كقضاء الصلاة المشكوك فوتها حيث تكون الشبهة فيه موضوعيّة من جهتين أي: من جهة احتمال القضاء وجوبيّة موضوعيّة، ومن جهة احتمال الضرر تحريميّة موضوعيّة.

والمتحصّل من الجميع أنّ الشبهة من جهة احتمال الضرر في جميع الموارد موضوعيّة، ومن الواضح أنّها مجرىٰ البراءة بالاتفاق.

(فلو ثبت وجوب دفع المضرّة المحتملة لكان هذا مشترك الورود، فلابدّ علىٰ كِلَا القولين؛ إمّا مِنْ منع وجوب الدفع، وإمّا من دعوىٰ ترخيص الشارع وإذنه فيما شكّ في كونه من مصاديق الضرر).

ثمّ إنّه ذكر السيّد أبو المكارمﷺ في الغنية: «إن التكليف بما لا طريق إلىٰ العلم به تكليفٌ بما لا يطاق». وتبعه بعضُ من تأخّر عنه فاستدلّ به في مسألة البراءة.

والظاهرُ أنّ المراد به ما لا يطاق الامتثال به وإتيانه بقصد الطاعة، كما صرّح به جماعة

وتقدّم أنّ الشبهة من جهة احتمال الضرر موضوعيّة لا يجب الاحتياط فيها بالاتفاق، فلا يكون دفع الضرر المحتمل واجباً عند الأخباريين، كما أنّه لم يكن واجباً عند الأُصوليين، ومع ذلك فلو ثبت وجوب دفع الضرر المحتمل بأنْ يقال: إن العقل يحكم مستقلاً بوجوب دفع الضرر المحتمل كالضرر المقطوع، كما أنّه يحكم بوجوب دفع العقاب المحتمل كالمقطوع لكان هذا الإشكال مشترك الورود.

ويَرِدُ علىٰ الأخباريين ـ أيضاً ـ كما يَرِدُ علىٰ الأُصوليين (فلابدّ علىٰ كِلَا القولين) إمّا منع وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً، وإمّا من دعوىٰ ترخيص الشارع وإذنه بارتكاب الضرر المحتمل فيما شكّ في كونه من مصاديق الضرر، بمعنىٰ: إنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وإنْ كان ثابتاً، إلّا إنّ الشارع قد أَذِنَ بارتكاب الشبهات الموضوعيّة مع احتمال الضرر فيها، فينكشف من إذن الشارع أنّ الضرر يُتدارك بمصلحة في الترخيص، ووجوب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل يختصّ بما لا يُتدارك، فتأمّل جيداً.

(ثمّ إنّه ذكر السيّد أبو المكارمﷺ في الغنية: إن التكليف بما لا طريق إلىٰ العلم به تكليف بما لا يطاق ... إلىٰ آخره).

ذكر السيّد في كتاب الغنية دليلاً عقلياً آخر علىٰ البراءة، وتبعه بعض من تأخّر عنه كالمحقّق وغيره، وتقريب ما ذكره من الدليل العقلي الآخر يحتاج إلىٰ مقدمة وهي:

إن التكليف بما لا يطاق قبيح عقلاً، فلا يجوز صدوره عن عاقل فضلاً عن الشارع الحكيم، والتكليف بما لا طريق إلىٰ العلم به للمكلف تكليف بما لا يطاق فلا يجوز عقلاً.

إذا عرفت هذة المقدمة، فنقول: إن حرمة شرب التتن ممّا لا طريق إلىٰ العلم به للمكلّف؛ لأنّ المفروض هو عدم الدليل الدال علىٰ الحرمة، فيكون التكليف بالاجتناب عنه تكليفاً بما لايطاق، وهو لايجوز عقلاً، فتكون النتيجة ـ حينئذٍ ـ إباحة شرب التتن.

قولُه: (والظاهر أنّ المراد به ما لا يطاق الامتثال به وإتيانه بقصد الطاعة).

دفعٌ لما يقال من أن الاجتناب عن شرب التتن مقدور للجاهل، فلا يلزم من وجوب

من الخاصّة والعامّة في دليل اشتراط التكليف بالعلم، وإلاّ فنفس الفعل لا يصير ممّا لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به.

واحتمالُ: «كون الغرض من التكليف مطلقَ صدور الفعل ولو مع عدم قصد الإطاعة، أو يكون الغرضُ من التكليف مع الشكّ فيه إتيانَ الفعل لداعي حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرّد احتمال كونه مطلوباً للأمر. وهذا ممكن من الشاكّ وإنْ لم يمكن من الغافل»،

الاحتياط والاجتناب تكليف بما لا يطاق حتىٰ لا يجوز عقلاً؛ وذلك لأنّ الفعل بمجرد عدم العلم بالتكليف به لا يصير ممّا لا يطاق، فحينئذٍ يكون الدليل العقلي الثاني علىٰ البراءة غير تام، فصار المصنف‌ﷺ في مقام توجيه كلام السيّد دفعاً لهذا الإشكال حيث قال: إنّ المراد بما لا يطاق ما لا يطاق الامتثال به وإتيانه بقصد الطاعة.

ومن المعلوم أن الجاهل لايكون قادراً علىٰ ترك شرب التتن بقصد الطاعة والامتثال، فيكون التكليف بالاجتناب عنه تكليفاً بما لا يطاق؛ وذلك لأنّ قصد الامتثال موقوف علىٰ العلم بالتكليف، فالفعل المشتبه سواء كان من التعبّديات أو التوصّليات ممّا لا يمكن امتثاله في حال عدم العلم بالتكليف به.

وأمّا كونه ممّا لا يطاق فيما إذا كان تعبّدياً فواضح؛ وذلك لأنّ الامتثال والإطاعة يتوقّف علىٰ قصد امتثال الأمر به، وقصد التقرب، ومن المعلوم أنّ قصد امتثال الأمر يتوقف علىٰ العلم بالأمر والتكليف، سواء كان متعلّقه هو الفعل كما في الواجب، أو الترك كما في الحرام، فيكون امتثال الأمر وإتيان الفعل بقصد الطاعة ممّا لا يطاق.

وأمّا فيما إذا كان الفعل المشتبه من التوصّليّات، وأُريد إتيانه بقصد الطاعة ليترتّب عليه الثواب، لكان إتيانه ـ أيضاً ـ كالتعبّدي ممّا لا يطاق؛ لأنّ قصد الطاعة يتوقّف علىٰ العلم بالتكليف، وهذا لا يمكن حال الجهل به، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، وإنّما الفرق بينهما هو في سقوط أصل الأمر، لأنّ الأمر في التعبّدي لا يسقط، إلّا إذا أتىٰ بالفعل بقصد التقرب والامتثال، وفي التوصّلي يسقط بدونه.

وقولُه: (واحتمال: «كون الغرض من التكليف مطلقَ صدور الفعل ولو مع عدم قصد الإطاعة، أو يكون الغرض من التكليف مع الشكّ فيه إتيانَ الفعل لداعي حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر).

مدفوعٌ بأنّه إنْ قام دليل علىٰ وجوب إتيان الشاكّ في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبيّة، أغنىٰ ذلك عن التكليف بنفس الفعل، وإلاّ لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور.

دفعٌ لما يتوهّم من بطلان التوجية المذكور للمصنّف لكلام السيد أبي المكارم.

وملخّص تقريب التوهّم: هو أنّ ما ذُكِرَ من التوجيه صحيح فيما إذا كان الغرض من التكليف امتثال الأمر وقصد الإطاعة.

وأمّا فيما إذا كان الغرض منه مطلق صدور الفعل من المكلّف، كما هو في التوصّليّات مثل دفن الميت، وأداء الدين، أو كان الغرض منه منع المكلّف الشاكّ صدور الفعل منه لأجل رجاء الواقع وحصول الانقياد لم يكن التوجية صحيحاً، إذ يمكن - حينئذٍ - إيجاد الفعل وإتيانه في الخارج مطلقاً كما في الفرض الأول، أو بعنوان الاحتياط ورجاء الواقع كما في الفرض الثاني؛ وذلك لأنّ المفروض هو إمكان الاحتياط فلا يلزم التكليف بما لا يطاق في كلتا الصورتين.

وقد أشار إلىٰ دفع هذا التوهّم بقوله: (مدفوع).

وحاصل كلامه في دفع هذا التوهّم هو أنّه إنْ قام دليل خارجي كقوله: (احتط لدينك)[1] علىٰ أنّ الغرض من التكليف هو الإتيان بالفعل احتياطاً لاحتمال المطلوبيّة أغنىٰ ذلك الدليل من التكليف بنفس الفعل واقعاً، إذ لم يكن -حينئذٍ- التكليف الواقعي محرّكاً للشاكّ نحو الامتثال به فيكون لغواً، إذ يكفي - حينئذٍ - في تحريك الشاكّ إلىٰ ترك شرب التتن وفعل الدعاء الدليل الدال علىٰ وجوب الاحتياط من دون حاجة إلىٰ توجّه التكليف الواقعي إليه وتنجّزه عليه؛ لأنّ إتيان الفعل باحتمال المطلوبيّة لا يكون من آثار التكليف في الواقع حتىٰ يقتضي وجود التكليف في الواقع إتيان الفعل كذلك، فلا يكون لغواً.

هذا إنْ قام الدليل علىٰ وجوب الاحتياط **(وإلّا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور)**.

---

(١) أمالي الطوسي: ١١٠/١٦٨. الوسائل ٢٧: ١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٦.

والحاصلُ أنّ التكليفَ المجهولَ لا يصحّ لكون الغرض منه الحمل علىٰ الفعل مطلقاً، وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف.

واعلم أنّ هذا الدليل العقلي ـ كبعض ما تقدّم من الأدلّة النقليّة ـ معلّق علىٰ عدم تماميّة أدلّة الاحتياط فلا يثبت به إلّا الأصل في مسألة البراءة ولا يعدّ من أدلّتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.

أي: وإنْ لم يقم دليل خارجي علىٰ وجوب الاحتياط فنفس التكليف المشكوك لم ينفع؛ لأنّه لا يوجب تحريك المكلّف إلىٰ التزام الاحتياط.

والحاصل أن التكليف المجهول لا يصلح، ولا يعقل أن يكون محرّكاً للمكلّف الشاكّ نحو الفعل مطلقاً: لا تعبّداً، ولا توصّلاً، ولا احتياطاً.

(وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف).

أي: وصدور الفعل من المكلّف اتفاقاً ومن باب الصدفة من دون أن يكون التكليف المجهول محرّكاً كما في المباحات لا يكون غرضاً للتكليف، بل جعل ذلك غرضاً عبث لايصدر عن العاقل فضلاً عن الشارع الحكيم، لأنّ الدعاء تحصّل في الخارج اتفاقاً، والشرب يُترَك كذلك سواء كان في الواقع تكليف أم لا. هذا تمام الكلام في تقريب الدليل العقلي علىٰ البراءة بكلا قسميه.

(واعلم أنّ هذا الدليل العقلي ـ كبعض ما تقدّم من الأدلة النقليّة ـ معلّق علىٰ عدم تماميّة أدلّة الاحتياط).

أي: إن قاعدة قبح العقاب بلابيان كبعض الأدلة النقليّة معلّقة علىٰ عدم تماميّة أدلة الاحتياط، إذ لو تمّت تلك الأدلة لكانت بياناً يرتفع بها موضوع القاعدة فكانت واردة علىٰ هذا الدليل العقلي، فلا يكون حينئذٍ معارضاً لأخبار الاحتياط.

✿ ✿ ✿

أدلة أُخرىٰ علىٰ البراءة

وقد يستدلّ علىٰ البراءة بوجوه غير ناهضة:

منها: استصحاب البراءة المتيقّنة حال الصغر والجنون.

وفيه: إن الاستدلال به مبنيّ علىٰ اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، فيدخل أصل البراءة بذلك في الأمارات الدالّة علىٰ الحكم الواقعي دون الأُصول المثبتة للأحكام الظاهريّة. وسيجيء عدمُ اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ إن شاء اللّه.

وأمّا لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهيه عن نقض اليقين بالشكّ، فلا ينفعُ في المقام،

(منها: استصحاب البراءة المتيقّنة حال الصغر والجنون).

والظاهر من هذه العبارة هو أنّ المراد باستصحاب البراءة: هو استصحاب براءة الذمّة عن التكليف الشرعي.

ويمكن أنْ يكون المراد به البراءة العقليّة: وهي عبارة عن حكم العقل بعدم استحقاق العقاب علىٰ فعل ما شكّ في تحريمه، أو ترك ما شكّ في وجوبه.

وكيف كان، يَرِدُ فيه:

أوّلاً: بأنّ الحكم بحليّة مشكوك الحرمة في الشبهة التحريميّة لا يحتاج إلىٰ الاستصحاب، بل يكفي فيه مجرد الشكّ في الحرمة، لأنّ الحكم يترتّب علىٰ الشكّ لا علىٰ عدم الحرمة، حتىٰ يحتاج إحرازه إلىٰ استصحاب عدم الحرمة، أو براءة ذمّة المكلّف عنها.

وثانياً: كما أشار إليه بقوله: (وفيه: إنّ الاستدلال به مبنيٌّ علىٰ اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ).

وحاصل هذا الإيراد الثاني: هو أنّ التمسّك بالاستصحاب المذكور مبنيّ علىٰ اعتباره من باب الظنّ، لأنّ الغرض منه هو إثبات عدم حدوث المشكوك، فلابدّ أنْ يحصل منه الظنّ بعدم الحدوث، ويكون الاستصحاب ـ حينئذٍ ـ ناظراً إلىٰ الواقع، فيكون من الأدلة الاجتهاديّة لا من الأُصوليّة العمليّة، وسيأتي أنّ اعتباره من باب الظن علىٰ خلاف التحقيق.

(وأمّا لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ فلا ينفع في

لأنّ الثابت بها ترتّب اللّوازم المجعولة الشرعيّة على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلاّ براءة الذمّة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه، والمطلوبُ في الآن اللاحق هو القطعُ بعدم ترتّب العقاب علىٰ الفعل أو ما يستلزم ذلك، إذ لو لم يـقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج إلىٰ انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه، حتىٰ يأمن العقل عن العقاب، ومعه لا حاجة إلىٰ الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة.

ومن المعلوم أنّ المطلوب المذكور لا يترتّب علىٰ المستصحبات المـذكورة، لأنّ عـدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللّوازم المجعولة حتىٰ يحكم به الشارع في الظاهر.

وأمّا الإذنُ والترخيصُ في الفعل فهو وإنْ كان أمراً قابلاً للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعاً إلّا إنّ الإذن الشرعي ليس لازماً شرعيّاً للمستصحبات المـذكورة، بـل هـو مـن المقارنات، حيث إنّ عدمَ المنع عن الفعل بعد العلم إجمالاً بعدم خلوّ فعل المكلّف عن أحد

المقام).

إذ اعتبار الاستصحاب ـ حينئذٍ ـ مشروط علىٰ أنْ يكون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً يترتّب عليه ماهو مجعول شرعاً، والاستصحاب في المقام لم يكن واجداً للشرط المذكور، لأنّ المستصحب في المقام سواء كان براءة ذمّة المكلّف عن التكليف أو عدم المنع عن الفعل أو عدم استحقاق العقاب عليه؛ لم يكن حكماً شرعياً ولا ممّا يترتّب عليه أثر شرعي، لأنّ ما يترتّب عليه هو عدم ترتّب العقاب في الآخرة، وهو ليس من اللـوازم المجعولة شرعاً حتىٰ يحكم به الشارع.

وبالجملة إنّ اعـتبار الاسـتصحاب مشـروط بأن يـكـون المسـتصحب بـنفسه أو بأثـره مجعولاً شرعياً، ويكون وضعه ورفعه بيد الشارع، والمستصحب في المقام ـ وهـو عـدم التكليف ـ أزلي غير قابل للجعل وليس له أثر شرعي، لأنّ عدم العقاب يكون من لوازمه العقليّة فلا يجري فيه الاستصحاب.

(وأمّا الإذن والترخيص في الفعل فهو وإنْ كان أمراً قـابلاً للـجعل، ويسـتلزم انـتفاء العقاب واقعاً إلّا إنّ الإذن الشرعي ليس لازماً شرعيّاً للمستصحبات المذكورة، بل هـو من المقارنات) فلا يمكن إثباته بالاستصحاب، وذلك لعدم حجيّة الأُصل المثبت كما يأتي في محلّه.

الأحكام الخمسة لا ينفكّ عن كونه مرخّصاً فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدّين بنفي الآخر بأصالة العدم.

ومن هنا تبيّن أنّ استدلالَ بعض من اعترف بما ذكرنا ـ من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، وعدم إثباته إلّا اللّوازم الشرعيّة في هذا المقام باستصحاب البراءة ـ منظورٌ فيه.

نعم، من قال باعتباره من باب الظنّ، أو أنّه يثبت بالاستصحاب من باب التعبّد كلّ ما لا ينفكّ عن المستصحب لو كان معلوم البقاء ولو لم يكن من اللّوازم الشرعيّة، فلا بأس بتمسّكه به، مع أنّه يمكن النظر فيه بناءً علىٰ ما سيجيء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب.

وموضوعُ البراءة في السابق ومناطها هو الصغيرُ غير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبهُ بالقياس من الاستصحاب، فتأمّل.

(ومن هنا تبيّن أن استدلالَ بعض من اعترف بما ذكرنا ـ من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، وعدم إثباته إلّا اللّوازم الشرعيّة في هذا المقام).

أي: استدلال هذا البعض في المقام (باستصحاب البراءة ـ منظور فيه).

أي: مورد للنظر والإشكال، وهو لا يحتاج إلىٰ البيان.

(نعم، من قال باعتباره من باب الظنّ).

أي: من يقول باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، أو يقول بحجيّة الاستصحاب المثبت، فلا بأس بتمسّكه به.

(مع أنّه يمكن النظر فيه، بناءً علىٰ ما سيجيء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب).

وهذا الكلام إشكال آخر علىٰ استصحاب البراءة من جهة عدم بقاء الموضوع فيه، وذلك لأنّ الموضوع في السابق هو الصغير غير القابل للتكليف والآن هو الكبير البالغ، فلايكون الاستصحاب حجّة فيه وذلك لعدم بقاء الموضوع.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ الجواب عن هذا الإشكال.

وحاصل الجواب أنّ الموضوع في زمان الشكّ باقٍ، لأنّ الملاك في بقاء الموضوع هو

وبالجملة، فأصلُ البراءة أظهرُ عند القائلين بهـا والمـنكرين لهـا مـن أن يحـتاج إلىٰ الاستصحاب.

ومنها: إنّ الاحتياط عَسِرٌ منفيٌّ وجوبُه.

وفيه: إنّ تعسّره ليس إلّا من حيث كثرة موارده، فهي ممنوعة.

نظر العرف لا الدقة العقليّة، فهو باقٍ في محلّ الفرض بالمسامحة العرفيّة، لكون بلوغ الصبي وإفاقة المجنون عند أهل العرف يكون من قبيل تغيير حالات الموضوع لا من قبيل تغيير نفس الموضوع، فحينئذٍ يكون الموضوع باقٍ في نظر أهل العرف، وإنْ كان مرتفعاً بالدقة العقليّة.

(ومنها: إن الاحتياط عَسِرٌ منفيٌّ وجوبُه).

ومن الوجوه غير الناهضة التي استُدلّ بها علىٰ البراءة، هو أنّ الاحتياط عسر فيكون وجوبه منفياً بما دلّ علىٰ نفي العسر والحرج في الإسلام.

(وفيه: إنّ تعسّره ليس إلّا من حيث كثرة موارده، فهي ممنوعة).

ويَـرِدُ علىٰ هـذا الاستدلال هـو أنّ الاحتياط ليس فيه عسر حتىٰ يُنفىٰ وجوبه بما دلّ علىٰ نفي العسر والحرج، وذلك لأنّ سبب العسر هو كثرة موارد الاحتياط، وكثرة موارده ممنوعة، ومن الواضح أنه إذا انتفىٰ السبب ينتفي المسبّب أيضاً.

وأمّا انتفاء السبب فلأجل أنّ محل النزاع إنّما هو ما لا نصّ فيه، وهو وإنْ كان يختلف حكماً بين الأخباريين والمجتهدين، إلّا إنّ موارده ليست كثيرة عند كلتا الطائفتين حتىٰ يكون الاحتياط فيها حرجيّاً.

وأمّا عند الأخباريين فموارده ما ليس فيه خبر أصلاً، لأنّهم يعملون بكل خبر وإنْ كان ضعيفاً، فمورد الاحتياط في الشبهة التحريميّة ينحصر عندهم فيما لم يوجد نصّ فيه أصلاً، أو وجد وكان مجملاً،أو معارضاً ولم يكن هناك ترجيح لأحدهما علىٰ الآخر.

ومن المعلوم أنّ هذه الموارد قليلة ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها إلىٰ الحرج حتىٰ يُنفىٰ بدليل نفي الحرج.

وأمّا عند المجتهدين فلا يلزم من الاحتياط عسر ولا حرج، وذلك لأنّهم وإنْ كانوا علىٰ أصناف:

لأنّ مجراها عند الأخباريين مواردُ فقد النصّ علىٰ الحرمه وتعارض النصوص من غير مرجّح منصوص، وهي ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها إلىٰ الحرج، وعند المجتهدين مواردُ فقد الظنون الخاصّة. وهي عند الأكثر ليست بحيث يؤدّي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط إلىٰ الحرج، ولو فرض لبعضهم قلّة الظنون الخاصّة فلابدّ له من العلم بالظنّ الغير المنصوص علىٰ حجّيّته حذراً عن لزوم محذور الحرج. ويتّضح ذلك بما ذكروه في دليل الانسداد الذي أقاموه علىٰ وجوب التعدّي عن الظنون المخصوصة المنصوصة، فراجع.

ومنها: إنّ الاحتياط قد يتعذّر، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة.

منهم: انفتاحي كالسيد وأتباعه حيث يقولون بانفتاح باب العلم في الأحكام، فمعظم الفقه عندهم معلوم بالضرورة والإجماع والسنّة المتواترة والمحفوفة، فموارد الشكّ في الحرمة عندهم نادرة لا يلزم من الاحتياط فيها عسر ولا حرج.

ومنهم: انسدادي وهؤلاء علىٰ أصناف أيضاً:

منهم: يقولون بكثرة الظنون الخاصة الحاصلة من ظاهر الكتاب، أو خبر الثقة، أو الإجماع المنقول، أو الشهرة، أو غيرها، فموارد فقدان الظنون الخاصة قليلة عندهم، ولا يلزم من العمل بالاحتياط فيها عسر ولا حرج، كما أشار إليه المصنّف‏ﷺ بقوله: (وهي) أي: الظنون الخاصة (عند الأكثر ليست بحيث يؤدّي ... إلىٰ آخره).

ومنهم: يقولون بقلّة الظنون الخاصة، لانحصارها في خبر العادل دون الإجماع المنقول وغيره، فحينئذٍ يلزم من الاحتياط في الموارد الخالية عن الظنون الخاصة، العسر والحرج لكثرة موارده، إلّا إنّه يجب علىٰ مذهب هذا البعض العمل بالظن المطلق غير المنصوص علىٰ حجيّته حذراً من لزوم محذور الحرج، وإذا انضم الظنّ المطلق مع الظنّ الخاص لكانت الموارد الخالية عن الظنّ قليلة فلا يلزم من العمل بالاحتياط فيها عسر ولا حرج.

ومنهم: كصاحب القوانين وأتباعه يقولون بانسداد باب العلم وانتفاء الظنون الخاصة أيضاً، وهم يعملون بالظنون المطلقة، والموارد الخالية عنها قليلة لايلزم من الاحتياط فيها عسر ولا حرج.

(ومنها: إنّ الاحتياط قد يتعذّر، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة، وفيه ما لا

وفيه ما لا يخفى، ولم أرَ ذكره إلّا في كلام شاذّ لا يُعبأ به.

يخفى).

وهذا الوجه مردود من أصله، لأنّه خارج عن محل النزاع رأساً؛ لأنّ محل النزاع ما يمكن الاحتياط فيه، ويكون الاشتباه فيه اشتباه الحرمة بغير الوجوب، والمورد المذكور في الاستدلال لايمكن الاحتياط فيه، ويكون الاشتباه فيه من قبيل اشتباه الوجوب والحرمة، فلا يرتبط بما هو محل الكلام.

❁ ❁ ❁

الاحتياط

احتُجَّ للقول الثاني ـ وهو وجوب الكفّ عمّا يحتمل الحرمة ـ بالأدلّة الثلاثة:
فمن الكتاب طائفتان:

أدلة الاحتياط من الكتاب

إحداهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم، فـإنّ الحكـمَ بـترخـيص الشـارع

(احتُجَّ للقول الثاني ـ وهو وجوب الكفّ عمّا يحتمل الحرمة ـ بالأدلة الثـلاثة، فمـن الكتاب طائفتان).

استُدلّ لقول الأخباريين ـ وهو وجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة ـ بالأدلة الثلاثة، وهي: الكتاب والسنّة والعقل.

وجعل المصنّف ﷺ ما دلّ على وجوب الاحتياط من الآيات طائفتين، ونحن نـجعلها أكثر من الطائفتين، وذلك ليكون تقريب الاستدلال على وجوب الاحتياط والجواب عنها أسهل وأكثر وضوحاً.

فـنقول: إنّ الآيـات التـي يـمكن الاسـتدلال بـها عـلى وجـوب الاحـتياط عـلى طوائف:

منها: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَـقْفُ مَـا لَـيْسَ لَكَ بِـهِ عِلْمٌ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[3].

وهذه الطائفة تدلّ على حرمة القول بغير علم؛ لأنّ القول بغير علم افتراء على الشارع، فيكون تشريعاً محرّماً، فبناءً على هذا يكون القول بالإباحة في محتمل الحرمة قولاً بغير علم، ويكون محرّماً بهذه الآيات، فتأمّل تعرف.

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) البقرة: ٨٠.

(٣) يونس: ٥٩.

لمحتمل الحرمة قولٌ عليه بغير علم وافتراءٌ، حيث إنّه لم يؤذن فيه. ولا يَرِدُ ذلك علىٰ أهل الاحتياط، لأنّهم لا يحكمون بالحرمة، وإنّما يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الارتكاب، فإنّه لا يكون إلاّ بعد الحكم بالرخصة والعمل علىٰ الإباحة.

والأُخرىٰ: ما دلّ بظاهره علىٰ لزوم الاحتياط والاتقاء والتورّع، مثل ما ذكره الشهيدﷺ في الذكرىٰ في خاتمة قضاء الفوائت للدلالة علىٰ مشروعيّة الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملة للفساد. وهي قوله تعالىٰ: ﴿اتّقوا اللّه حقّ تُقاتِهِ﴾[1] ﴿وَجاهِدُوا في اللّه حَقَّ جِهادِهِ﴾[2].

قولُه: (لا يَرِدُ ذلك علىٰ أهل الاحتياط).

دفعٌ لما قد يُقال من أنّ الاحتياط ـ أيضاً ـ قول بغير علم وافتراء علىٰ الشارع، فيكون محرّماً، وبذلك لا تكون هذه الآيات دليلاً علىٰ الاحتياط، بل تكون ردّاً علىٰ القول بالاحتياط أيضاً.

فدفع المصنّفﷺ هذا الإشكال بقوله: (ولا يرد ذلك)، أي: القول بغير علم علىٰ القائلين بالاحتياط، لأنهم لا يحكمون بالحرمة ولايقولون بها حتىٰ يلزم ذلك ، وإنّما يتركون المشتبه لاحتمالٍ بالحرمة، والترك لا يتوقّف علىٰ الحكم بالحرمة حتىٰ يلزم التشريع المحرّم كما في المباحات، وهذا بخلاف جانب ارتكاب محتمل الحرمة، فإنّه لا يجوز إلّا بعد الحكم بالإباحة حتىٰ يكون الارتكاب بعنوان العمل علىٰ طبق الإباحة، فيلزم القول بغير علم في جانب الارتكاب علىٰ قول المجتهدين، ولا يلزم القول بغير علم في جانب الترك علىٰ قول الأخباريين، والفرق بين القولين واضح، وذلك لأنّ الارتكاب علىٰ القول الأوّل يتوقّف علىٰ القول بالإباحة لعدم جواز ارتكاب الحرام، والترك علىٰ القول الثاني لا يتوقّف علىٰ الحكم بالحرمة لجواز ترك المباحات.

نعم، يَرِدُ هذا الإشكال علىٰ الأخباريين نظراً إلىٰ حكمهم بوجوب الاحتياط في محتمل الحرمه، فيكون القول بوجوب الاحتياط كالقول بالبراءة والإباحة قولاً بغير علم.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الطائفة الأُولىٰ من الآيات في نفي البراءة.

---

(١) آل عمران: ١٠٢.

(٢) الحجّ: ٧٨.

أقول: ونحوها في الدلالة علىٰ وجوب الاحتياط: ﴿فَاتَّقُوا اللّه ما استَطَعتُم﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿ولا تلقُوا بأيديكُم إلىٰ التَّهلُكَةِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فإنْ تَنازَعتُم فى شَىءٍ فَرُدّوهُ إلىٰ اللّهِ والرَّسُولِ﴾[3].

والجواب: أمّا عن الآيات الناهيّة عن القول بغير علم ـ مضافاً إلىٰ النقض بشبهة

ومنها: ما يدلّ بظاهره علىٰ لزوم الاتقاء والتورّع والاحتياط كقوله تعالىٰ: ﴿اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾، ﴿وَجَاهِدُوا فِى اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ ومثلهما قوله تعالىٰ: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُم﴾.

وملخّص تقريب دلالة هذه الطائفة علىٰ ما نحن فيه هو أنّ حقّ التقوىٰ والمجاهدة المأمور بهما في هذه الآيات هو الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة، وذلك لمنافاة ارتكاب الشبهة التحريميّة للتقوىٰ.

ومنها: ما نهىٰ عن إلقاء النفس في التهلكة كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيدِيكُم إِلَىٰ التَّهْلُكَةِ﴾.

بتقريب: إنّ ارتكاب الشبهة التحريميّة يكون من إلقاء النفس في التهلكة فيكون محرّماً.

ومنها: ما أمر بردّ ما لم يعلم من الحكم إلىٰ الله ورسوله كقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُم فِى شَىءٍ فَرُدُّوهُ إِلَىٰ اللهِ وَالرَّسُولِ﴾.

بتقريب: أن يكون التنازع كناية عن عدم العلم بالشيء، وأن يكون المراد بالشيء هو الحكم، فيكون مفاد الآية ـ حينئذٍ ـ إنْ تنازعتم في حكم من جهة عدم العلم به فردّوه إلىٰ الله والرسول.

والمراد من الردّ هو التوقّف، ولازمه هو الاحتياط، وبذلك تدلّ هذه الآية علىٰ وجوب التوقّف والاحتياط في مورد الشبهة وعدم العلم بالحكم. هذا تمام الكلام في تقريب جملة من الآيات علىٰ لزوم الاحتياط.

وأمّا الجواب عن الطائفة الأولىٰ فبأحد وجهين:

الوجه الأوّل: هو النقض بالشبهة الوجوبيّة والشبهة في الموضوع.

---

(١) التغابن: ١٦.

(٢) البقرة: ١٩٥.

(٣) النساء: ٥٩.

الوجوب والشبهة في الموضوع ـ فبأنّ فعلَ الشيء المشتبه حكمه اتّكالاً على قبح العقاب من غير بيان ـ المتّفق عليه بين المجتهدين والأخباريين ـ ليسَ من ذلك.

وأمّا عمّا عدا آية التهلكة، فبمنع منافاة الارتكاب للتقوىٰ والمجاهدة، مع أنّ غـايتها الدلالة علىٰ الرجحان علىٰ ما استشهد به الشهيد ﷺ.

وتـقريب *النـقض*: إن الأخـباري كـالأُصولي يـقول بـالبراءة فـي الشبهة الوجـوبيّة والموضوعيّة، فلو كان القول بالبراءة في الشبهة التحريميّة تشريعاً محرّماً من جهة كـونه قولاً بغير علم، لكان قول الأخباري بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة والشبهة الموضوعيّة قولاً بغير علم أيضاً، فكل ما أجاب الأُخباري عن الإشكال المذكور علىٰ البراءة فـي الشـبهة الوجوبيّة نجعلة جواباً عن الإشكال في الشبهة التحريميّة.

والوجه الثاني: هو الجواب الحَلّي كما أشار إليه بقوله:

(فبأنّ فعل الشيء المشتبه حكمه اتّكالاً علىٰ قبح العقاب من غير بيان ـ المتفق عليه بين المجتهدين والأخباريين ـ ليس من ذلك).

أي: ليس من القول بغير علم حتىٰ يكون تشريعاً محرّماً، لأنّ الحكم بالترخيص والقول بالإباحة ـ لأجل ما تقدّم من الأدلة العقليّة والنقليّة ـ ليس قولاً بغير علم أصلاً.

وأمّا الجـواب عـن الطـائفة الثـانية: فـبعدم مـنافاة ارتكـاب مـحتمل الحـرمة للـتقوىٰ والمجاهدة، لأنّ التقوىٰ والمجاهدة عبارة عن ترك ما نهىٰ الشارع عنه، وفعل ما أمر به.

وأمّا محتمل الحرمة الذي لايوجد دليل علىٰ حرمته، ورخّص الشارع علىٰ ارتكـابه، فارتكابه لا ينافي التقوىٰ والمجاهدة، هذا أوّلاً.

وثانياً: (مع أنّ غايتها الدلالة علىٰ الرجحان).

أي: إنّ آية التقوىٰ والمجاهدة تدل علىٰ استحباب الاتقاء والمجاهدة فتكون خارجة عن المقام، وذلك لأنّ النزاع في وجوب الاحتياط والاتقاء والاستحباب اتفاقي لانزاع فيه أصلاً، والشاهد علىٰ ذلك هو استشهاد الشهيد ﷺ بهما علىٰ مشروعيّة القضاء بـرجـحان الاتّقاء والمجاهدة الكاملين.

وأمّا الجواب عن الطائفة الثالثة وهي آية التهلكة: فبأنّ الهلاك بمعنىٰ العقاب الأُخروي مقطوع العدم، إذ ليس في ارتكاب المشتبه عقاب أُخروي بعدما ورد الترخيص الثـابت

وأمّا عن آية التهلكة، فبأنّ الهلاك بمعنىٰ العقاب معلومُ العدم، وبمـعنىٰ غـيره تكـون الشبهة موضوعيّة لا يجب فيها الاجتنابُ بالاتّفاق.

بأدلّة البراءة من قبل الشرع والعقل، وكان النهي عن إلقاء النفس في التهلكة إرشادياً محضاً، إذ لا يترتّب علىٰ ايقاع النفس في العقاب الأُخروي عقاب آخر ليكون النهي عنه مولوياً.

(وبمعنىٰ غيره) أي: بمعنىٰ غير العقاب الأُخروي، فاحتماله وإنْ كان موجوداً في مورد الشبهة، ولم يكن مقطوع العدم، إلّا إنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة كما تقدّم في قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا يجب فيها الاحتياط بالاتفاق.

وأمّا الجواب عن الطائفة الرابعة وهي آية التنازع: فبأنّ المراد من الردّ إلىٰ الله والرسول هو الرجوع إلىٰ الرسول ﷺ أو إلىٰ خلفائه عليهم السلام، وذلك لإزالة الشبهة ولو بالرجوع إلىٰ ما ورد عنهم عليهم السلام من الأخبار، ومن المعلوم أنّ الردَّ بمعنىٰ الرجوع لإزالة الشبهة يكون واجباً فيما يمكن إزالة الشبهة عنه بالرجوع إليهم عليهم السلام.

وأمّا فيما لا يمكن إزالة الشبهة بعد الفحص واليأس عن إزالة الشبهة وورود الترخيص من الشارع في ارتكاب الشبهة كما هو في المقام، فلا يجب الردّ بالمعنىٰ المذكور، فالآية لا تشمل المقام أصلاً.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات علىٰ وجوب الاحتياط والجواب عنها.

❁ ❁ ❁

أدلة الاحتياط من السنّة

ومن السنّة طوائف:

إحداها: ما دلّ علىٰ حرمة القول والعمل بغير العلم وقد ظهر جوابها ممّا ذُكر في الآيات.

والثانية: ما دلّ علىٰ وجوب التوقّف عند الشبهة وعدم العلم، وهي لا تُحصى كثرةً.

وظاهرُ التوقّف المطلق السكونُ وعدمُ المضي، فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل، وهو محصّل قولهعليه السلام في بعض الأخبار: (الوقوفُ عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات)[1].

(ومن السنّة طوائف:

إحداها: ما دلّ علىٰ حرمة القول والعمل بغير العلم).

وقد جعل المصنّفرحمه الله السنّة أربع طوائف.

الطائفة الأولىٰ: ما دلّ علىٰ حرمة القول والعمل بغير علم، كقولهعليه السلام في خبر زرارة: ما حقّ الله علىٰ العباد؟ قال: (أن يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون)[2] وقولهعليه السلام في عداد قضاة النار: (رجل قضىٰ بالحق وهو لا يعلم)[3].

وتقريب دلالة هذه الطائفه علىٰ وجوب الاحتياط دون الإباحة، هو أنّ الحاكم بالإباحة من دون علم يكون في النار، وإنْ كانت ثابتة في الواقع.

(وقد ظهر جوابها ممّا ذكر في الآيات) من أن القول بالإباحة والترخيص، بعد ما ورد الترخيص من الشرع والعقل بأدلة البراءة، ليس قولاً بغير علم.

(الثانية: ما دلّ علىٰ وجوب التوقّف عند الشبهة وعدم العلم وهي لا تحصىٰ كثرة).

أي: إن الطائفة الثانية من الأخبار الدالة علىٰ وجوب التوقّف عند الشبهة كثيرة، كما

---

(١) الكافي ١: ٦٨/١٠. الفقيه ٣: ٦/١٨. التهذيب ٦: ٣٠٣/٨٤٥ الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٩.

(٢) الكافي ١: ٤٣/٧. الوسائل ٢٧: ٢٣، أبواب صفات القاضي، ب ٤، ح ٩.

(٣) الكافي ٧: ٤٠٧/١. الفقيه ٣: ٣/٦. التهذيب ٦: ٢١٨/٥١٣. الوسائل ٢٧: ٢٢، أبواب صفات القاضي، ب ٤، ح ٦.

فلا يَرِدُ علىٰ الاستدلال أنّ التوقّفَ في الحكم الواقعي مسلّم عند كِلَا الفريقين، والإفتاء بالحكم الظاهري منعاً أو ترخيصاً مشتركٌ كذلك، والتوقّف في العمل لا معنىٰ له.

فنذكر بعضَ تلك الأخبار تيمّناً.

أشار إليها المصنّف﴿ره﴾ بقوله: لا تحصىٰ كثرة، ثمّ يذكر عدّة منها واحدة واحدة.

وتقريب الاستدلال بهذة الطائفة مبنيٌّ علىٰ أمرين:

أحدهما: أن لا يكون المراد بلفظ الخير المذكور في كثير من هذه الأخبار التفضيل، وهو كذلك، إذ لا خير في مقابله، وهو الاقتحام في التهلكة.

وثانيهما: أن يكون المراد بالتوقّف التوقّف العملي، أي: مطلق السكون وعدم المضي في ارتكاب الفعل دون التوقّف في مقام القول، وذلك لأنّه مسلّم عند الفريقين بالنسبة إلىٰ الحكم الواقعي، فبعد ثبوت الأمرين يكون مفاد هذه الأخبار هو وجوب الاحتياط، لأنّه المراد من التوقّف عند الشبهة التحريميّة، فإنّ التوقّف المطلق ظاهر في السكون وعدم المضي، فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل.

والحاصل أنّ المراد بالتوقّف هو التوقّف العملي لا القولي، ويتفرّع عليه قوله: (فلا يَرِدُ **علىٰ الاستدلال أنّ التوقّف في الحكم الواقعي مسلّم عند كِلَا الفريقين، والافتاء بالحكم الظاهري منعاً أو ترخيصاً مشترك كذلك، والتوقّف في العمل لا معنىٰ له**).

هذا الإشكال نُسِبَ إلىٰ صاحب القوانين﴿ره﴾، حيث أجاب به عن الاستدلال بأخبار التوقّف علىٰ وجوب التوقّف والاحتياط.

وملخّص الإشكال: إنّ المراد بالتوقّف لا يخلو عن أحد معانٍ:

منها: أن يكون المراد به التوقّف عن الحكم الواقعي، بمعنىٰ عدم الإفتاء بالإباحة الواقعيّة، ولا بالحرمة الواقعيّة، والتوقّف بهذا المعنىٰ مشترك بين الأُصولي والأخباري، إذ كِلاهما متوقّفان عن الإفتاء بالحكم الواقعي، فلا يصحّ الاستدلال بهذه الأخبار علىٰ إثبات التوقّف عند الأخباري فقط.

ومنها: أن يكون المراد هو التوقّف عن الإفتاء بالحكم الظاهري، والتوقّف بهذا المعنىٰ لم يتحقّق في المقام عند كِلا الفريقين، إذ لم يتوقّفا في الإفتاء بالحكم الظاهري، بل أفتىٰ الأُصولي بالترخيص، والأخباري بالمنع، فلا يصح الاستدلال بهذه الأخبار علىٰ وجوب

منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام، وفيها بعد ذكر المرجّحات: (إذا كـان كذلك فارجه حتىٰ تلقىٰ إمامَك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكة)[1].

ونحوها صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام وزاد فيها: (إنّ لكـلّ حـقّ حـقيقةً وعلىٰ كلّ صواب نوراً، فما وافق كتابَ الله فخذوه وما خالف كتابَ الله فدعوه)[2].

وفي روايات الزهري[3] والسكـوني[4] وعـبدالأعـلى[5]: (الوقـوفُ عـند الشـبهة خـيرٌ

التوقّف عند الأخباري وذلك لعدم التوقّف.

ومنها: أن يكون المراد به التوقّف من حيث العمل، أي: عدم اختيار الفعل ولا الترك، والتوقّف بهذا المعنىٰ محال، لأنّه مستلزم لارتفاع النقيضين، وهو محال.

فيكون *الحاصل* هو أنّ الاستدلال بهذه الأخبار علىٰ وجوب التوقّف عند الأخـباري فقط باطل؛ لأنّه يشمل الأُصولي أيضاً.

وأجاب المصنّف رحمه الله عن هذا الإشكال بقوله: (فلا يرد ... إلىٰ آخره) لأنّ المراد بالتوقّف هو التوقّف العملي بمعنىٰ ترك الفعل وعدم الحركة إلىٰ ارتكابه، ولا يـلزم فـيه ـحينئذٍـ محذور ارتفاع النقيضين، لأنّ المراد من التوقّف هو عدم الفعل فقط، لا عدم الفعل وعدم الترك حتىٰ يلزم المحذور المذكور.

ثمّ إن عدّة هذه الروايات الدّالة علىٰ التوقّف عند الشبهة مذكورة في المتن، ولا حاجة إلىٰ ذكرها، فنكتفي بذكر ما يحتاج إلىٰ توضيح في الجملة، فنقول:

إنّ قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في علاج المتعارضين: (إذا كان كذلك) أي: لم يوجد المرجّح لأحد المتعارضين (فارجه حتىٰ تلقىٰ إمامَك) أي: فأخّر تعيين الحقّ والباطل حتىٰ تلقىٰ الإمام عليه السلام ويتبيّن لك ما هو الحقّ، فهذه الرواية مختصّة بحال حضور

---

(١) الكافي ١: ٦٨/١٠. الفقيه ٣: ٦/١٨. التهذيب ٦: ٣٠٢/٨٤٥. الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٩، ولم يرد فيه صدر الحديث.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٩، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٥.

(٣) الكافي ١: ٥٠/٩. المحاسن ١: ٣٤٠/٦٩٩. الوسائل ٢٧: ١٥٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٢.

(٤) العياشي ١: ١٩/٢. الوسائل ٢٧: ١٧١، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٥٧.

(٥) الوسائل ٢٧: ١٧١، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٥٧.

من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروه خيرٌ من روايتك حديثاً لم تُحصِهِ).

ورواية أبي شيبة[1] عن أحدهما عليهما السلام، وموثّقة سعد بن زياد[2] عن جعفر، عن أبيه عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: (لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة ـ إلى أن قال ـ فإنّ الوقوفَ عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة).

وتوهّمُ ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوعٌ بملاحظة أنّ الاقتحام في

الأئمة عليهم السلام.

وقوله عليه السلام: (في روايات الزهري، والسكوني، وعبدالأعلى) حيث قال: ((وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تُحصِه)).

والصحيح عندي كما في الأُوثق أن يكون لفظ (تروه) بضم التاء من الرويّة بمعنى التفكّر والتأمّل، فيكون المعنى ـ حينئذٍ ـ تركك حديثاً لم تتأمّل في سنده وغيره حتى يثبت كونه معتبراً عندك خير من روايتك أحاديث لم تحط بها كثرة، فيكون المستفاد من هذا الكلام هو كثرة الاهتمام بترك ما لم يعلم كونه من الشرع.

وقوله في رواية مسعدة بن زياد: ((لا تجامعوا في النكاح على الشبهة)) كنكاح امرأة تحتمل أن تكون مرضعة للناكح.

قولُه: (وتوهّم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع).

دفعٌ لما يتوهّم من الإيراد على الاستدلال بالروايات المذكورة على وجوب التوقّف، فيكون هذا الإيراد إيراداً ثانياً، والإيراد الأوّل ما أجاب عنه بقوله: فلا يَرِدُ على الاستدلال ... إلى آخره، وقد تقدّم الكلام فيه.

وملخّص تقريب هذا الإيراد الثاني هو أنّ الأخبار المذكورة المشتملة على كلمة (خير) ظاهرة في استحباب التوقّف لا في وجوبه؛ لأنّ مفادها كون التوقّف عند الشبهة أفضل من الاقتحام في الهلكة كما هو مقتضى صيغة أفعل التفضيل، فأجاب المصنّف عن هذا التوهّم بوجهين:

---

(١) الوسائل ٢٧: ١٥٨، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ١٣.

(٢) التهذيب ٧: ١٩٠٤/٤٧٤. الوسائل ٢٧: ١٥٩، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ١٥. وفيها: عن مسعدة بن زياد.

الهلكة لا خير فيه أصلاً، مع أنّ جعلَه تعليلاً لوجوب الإرجاء في المقبولة وتمهيداً لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة قرينةٌ علىٰ المطلوب.

فساقُهُ مساقَ قول القائل: اترُكُ الأكلَ يوماً خيرٌ من أن أُمنَعَ منه سنةً.

وقولهﷺ في مقام وجوب الصبر حتىٰ تيقّن الوقت: (لأن أُصلّي بعد الوقت أحبُّ إليّ من

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: (بملاحظة أن الاقتحام في الهلكة لا خير فيه أصلاً).

أي: إنّ التوهّم المذكور مدفوع:

أوّلاً: بأن لفظ الخير لم يكن بمعنىٰ التفضيل، إذ لا خير في مقابله وهو الاقتحام في الهلكة، كما تقدّم في تقريب الاستدلال بهذه الأخبار علىٰ وجوب التوقّف، فيكون ـ حينئذٍ ـ تمام الخير في الوقوف عند الشبهة، إذ الخير يكون ـ حينئذٍ ـ مقابلاً للشر، فلا يكون في مقابله إلّا الشر.

وثانيهما: ما أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(مع أنّ جعله تعليلاً لوجوب الإرجاء في المقبولة وتمهيداً لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة قرينة علىٰ المطلوب).

والوجه الثاني في الجواب عن الإيراد الثاني ما أشار إليه بقوله: مع أنّ جَعْلَه أي: الخير، علّة لوجوب الإرجاء المستفاد من الأمر الظاهر في الوجوب في قولهﷺ: (فارجه حتىٰ تلقىٰ إمامك) في المقبولة، وجعل الخير تمهيداً ومقدمة لوجوب طرح ما خالف الكتاب المستفاد من الأمر في قولهﷺ: (فدعوه) في صحيحة ابن درّاج، قرينةٌ علىٰ المطلوب.

والحاصل أن جعل الخير علّة الوجوب في المقبولة، ومقدّمة له في الصحيحة قرينة علىٰ المطلوب، وهو الوجوب؛ لأنّ وجوب المعلول مستلزم لوجوب علّته عقلاً، كما أن وجوب ذي المقدمة مستلزم لوجوب مقدّمته كذلك، فيكون تمام الخير ـ حينئذٍ ـ في الوقوف فقط، إذ لا خير في مقابله أصلاً.

(فساقه) أي: هذا الكلام المشتمل علىٰ لفظ الخير (مساق قول القائل: أترُكُ الأكلَ يوماً خير من أن أُمنَعَ منه سنة) حيث لا خير في المنع عن الأكل في السنة، فيكون تمام الخير في ترك الأكل يوماً.

(وقولهﷺ في مقام وجوب الصبر حتىٰ تيقّن الوقت: (لأن أُصلّيَ بعد الوقت أحبُّ إليّ من

أن أُصلّي قبل الوقت)[١].

وقوله عليه السلام في مقام التقيّة: (لأن أفطرَ يَوماً مِن شَهرِ رَمَضانَ فأقضِيَهُ أحبُّ إليّ مِن أن يُضرَبَ عُنُقي)[٢].

ونظيرُه في أخبار الشبهة قولُ عليٍّ عليه السلام في وصيّته لابنه: (أمسِك عن طريقٍ إذا خفتَ ضَلالَتَهُ، فإنّ الكفَّ عِندَ حَيرةِ الضلالِ خَيرٌ مِن رُكوبِ الأهوال)[٣].

ومنها: موثّقةُ حمزة بن طيّار: إنّه عَرَضَ علىٰ أبي عبداللّه بعضَ خُطَبِ أبيه، حتىٰ إذا بلغ موضعاً منها قال له: (كُفَّ واسكُت) ثمّ قال أبو عبداللّه عليه السلام: (إنّه لا يسعكم فيما نزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفُّ عنهُ والتَّثبُّت والرّدّ إلىٰ أئمة الهدىٰ عليهم السلام حتىٰ يحملوكم فيه إلىٰ القصد ويجلوا عنكم فيه العَمىٰ ويعرّفوكم فيه الحقّ، قال اللّه تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[٤])[٥].

أن أُصلّي قبل الوقت) حيث لا محبوبية في الصلاة قبل الوقت أصلاً، فيكون تمام المحبوبيّة في الصلاة بعد الوقت، فصيغة أفعل فيما ذكر لا تفيد التفضيل، وهكذا في (قوله عليه السلام في مقام التقية: (لأنّ أفطرَ يوماً من شهر رمضان فاقضيه أحبُّ إليّ من أن يُضربَ عُنقي)) إذ لا خير في ضرب العنق أصلاً.

(ونظيره في أخبار الشبهة قول عليّ عليه السلام في وصيته لابنه: (أمسك عن طريق إذا خفت ضلالته، فإنّ الكفَّ عند حيرة الضلال خيرٌ من ركوب الأهوال)).

والخير منحصر في الكفّ، أي: الوقوف عند احتمال الضلال، إذ لا خير في الضلال، ولا في ارتكاب الأهوال والمخاوف.

(ومنها: موثقة حمزة بن طيار: إنّه عرض علىٰ أبي عبدالله) أي: الإمام الصادق عليه السلام (بعض خطب أبيه) أي: الإمام الباقر عليه السلام (حتىٰ إذا بلغ موضعاً منها قال له: (كف واسكت) ثمّ قال أبو

---

(١) الفقيه ١: ٦٧٠/١٤٤. الوسائل ٤: ١٦٩، أبواب المواقيت، ب ١٣، ح ١١. بتفاوتٍ فيهما.

(٢) الكافي ٤: ٩/٨٣. الوسائل ١٠: ١٣٢، أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، ب ٥٧، ح ٤.

(٣) نهج البلاغة: الوصية ٣١. الوسائل ٢٧: ١٦٠، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٢١.

(٤) الأنبياء: ٧.

(٥) الكافي ١: ١٠/٥٠.

ومنها: روايةُ جميل عن الصادق عن آبائه عليهم السلام: إنّه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (الأمورُ ثلاثةٌ، أمرٌ بيّنٌ لك رُشدُه فَخُذهُ، وأمرٌ بيّنٌ لك غَيُّهُ فاجتَنِبهُ، وأمرٌ اختُلِفَ فيه فَرُدَّهُ إلىٰ اللّه عزّ وجلّ)[1].

ومنها: روايةُ جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصيّته لأصحابه: (إذا اشتبه الأمرُ عليكمُ فَقِفُوا عِندَهُ وَرُدُّوهُ إلينا حتىٰ نَشرَحَ لكم مِن ذلك ما شرح اللّه لنا)[2].

ومنها: روايةُ زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: (حَقُّ اللّه عَلىٰ العِبادِ أن يقولوا ما يَعلمونَ ويَقِفُوا عِندَ ما لا يَعلَمُونَ)[3].

وقوله عليه السلام في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين: (وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا عِلمَهُ فَنَحنُ أَوْلىٰ بِذلِك، ولا تقولوا فيه بآرائكم. وعليكم الكفَّ والتثبّتَ والوقوفَ، وأنتم طالبون باحثون حتىٰ يأتيكم البيانُ مِن عِندِنا)[4] إلىٰ غير ذلك ممّا ظاهره وجوب التوقّف.

عبدالله عليه السلام: (إنّه لا يسعكم) أي: لا حقَّ لكم (فيما نزل بكم ممّا لا تعلمون، إلّا الكفّ عنه والتثبّت والردّ إلىٰ أئمّة الهدىٰ عليهم السلام حتىٰ يحملوكم فيه إلىٰ القصد)،

أي: يهدوكم إلىٰ التوسّط، والعدل (ويجلوا عنكم فيه العمىٰ ... إلىٰ آخر الخبر).

أي: يكشفوا عنكم فيه العمىٰ، والمستفاد من هذه الرواية هو وجوب التوقّف عند عدم العلم بما هو الحق.

(ومنها: رواية جميل عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: إنّه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (الأمور ثلاثة: أمر بيّن لك رشدُه فخذه، وأمر بيّن لك غيُّهُ فاجتنبه، وأمر أُختلِفَ فيه فردِّه إلىٰ الله عزَّ وجل)).

ومثال بيّن الرشد: كشرب الماء من البحر مثلاً، ومثال بيّن الغي: كشرب الخمر مثلاً، ومثال مورد الاختلاف: كشرب التتن مثلاً، ولازم وجوب ردِّه إلىٰ الله تعالىٰ هو وجوب التوقّف وعدم الارتكاب في محتمل الحرمة. هذا تمام الكلام في شرح بعض جملات

---

(١) الفقيه ٤: ٨٥٤/٢٨٦. الخصال ١: ١٨٩/١٥٣. الوسائل ٢٧: ١٦٢، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٢٨.

(٢) أمالي الطوسي: ٤١٠/٢٣٢. الوسائل ٢٧: ١٦٨، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٨.

(٣) الكافي ١: ٧/٤٣. الوسائل ٢٧: ٢٣، أبواب صفات القاضي، ب ٤، ح ٩.

(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٤٥/٢١. الوسائل ٢٧: ١٦٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٦.

والجواب: إنّ بعضَ هذه الأخبار مختصٌّ بما إذا كان المضيُّ في الشبهة اقتحاماً في التهلكة،

الروايات التي استدل بها علىٰ وجوب التوقّف عند الشبهة.

وقد اُجيب عن الاستدلال المذكور بأجوبة مختلفة، وقد تقدّم الاثنان منها بعنوان الإيراد علىٰ الاستدلال بهذه الأخبار علىٰ وجوب التوقّف.

والثالث: ما صرّح به المصنّف‏ بقوله:

(والجواب: إنّ بعض هذه الأخبار مختصّ بما إذا كان المضي في الشبهة اقتحاماً في التهلكة).

وتوضيح هذا الجواب هو أنّ هذه‌الأخبار تنقسم إلىٰ قسمين من جهة الدلالة:

قسم منها: ما يدل علىٰ وجوب التوقّف.

وقسم منها: ما لا يدل إلّا علىٰ الاستحباب.

فالقسم الثاني: مثل قوله‏: (أورع الناس من توقّف عند الشبهة)[1] ـ مثلاً ـ خارج عن المقام، وذلك لأنّ الأخباري يقول بوجوب التوقّف والاحتياط لا بالاستحباب.

وأمّا القسم الأوّل مثل المقبولة وموثّقة حمزة بن طيار وأمثالهما فإنّه وإنْ كان ظاهراً في الوجوب فيدلّ علىٰ وجوب التوقّف، إلّا إنّه ـ أيضاً ـ خارج عن المقام بأحد وجوه، كما أشار إليه المصنّف‏ بقوله:

(إنّ بعض هذه الأخبار مختصٌّ بما إذا كان المضيُّ في الشبهة اقتحاماً في التهلكة ولا يكون ذلك إلّا مع عدم معذوريّة الفاعل ...إلىٰ آخره).

والوجوه هي:

الوجه الأوّل: أن يكون الوجوب المستفاد من بعض هذه الأخبار إرشادياً، أي: إرشاداً إلىٰ ما حكم به العقل مع قطع النظر عن هذه الأخبار من الملازمة بين عدم التوقّف والهلكة بمعنىٰ العقاب، ومحل النزاع هو كون الأمر بالتوقّف مولوياً لا إرشادياً، فيكون خارجاً عن المقام، كما سيأتي في الجواب الرابع.

والوجه الثاني: أن يكون بعض ما يدلّ علىٰ وجوب التوقّف مختصّاً بالشبهات المقرونة

---

(١) الخصال ١: ٥٦/١٦. الوسائل ٢٧: ١٦٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٨.

ولا يكون ذلك إلّا مع عدم معذوريّة الفاعل لأجل القدرة علىٰ إزالة الشبهة بالرجوع إلىٰ الإمامعليه السلام، أو إلىٰ الطرق المنصوبة عنه. كما هو ظاهر المقبولة[١]، وموثّقة[٢] حمزة بن طيّار، ورواية جابر[٣]، ورواية المسمعيّ[٤].

وبعضها واردٌ في مقام النهي عن ذلك، لاتّكاله في الأُمور العمليّة علىٰ الاستنباطات العقليّة الظّنيّة.

بالعلم الإجمالي، أو الشبهات البدويّة قبل الفحص التي لا يكون الفاعل فيها معذوراً لتمكّنه من إزالة الشبهة بالرجوع إلىٰ الإمامعليه السلام أو الدليل المنصوب من قبله، ومن المعلوم هو خروج الشبهات قبل الفحص -كالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي- عن محلّ النزاع، وقد أشار اليه بقوله:

(ولا يكون إلّا مع عدم معذوريّة الفاعل لأجل القدرة علىٰ إزالة الشبهة بالرجوع إلىٰ الإمامعليه السلام أو إلىٰ الطرق المنصوبة عنهعليه السلام).

والوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله:

(وبعضها واردٌ في مقام النهي عن ذلك، لاتّكاله في الأُمور العمليّة علىٰ الاستنباطات العقلية الظنية).

فيكون في ذمّ من يعتمد في الاستنباط علىٰ القياس والاستحسان العقلي كعلماء العامّة، ومن المعلوم هو عدم جواز الاعتماد علىٰ الاستحسان العقلي في استنباط الحكم الفرعي باتّفاق من الأخباري والأُصولي معاً، فيكون خارجاً عن محلّ النزاع.

وما يدلّ علىٰ ذمّ من يعمل بغير دليل معتبر شرعاً قولهعليه السلام في مقام ذمّ الفرق: (لا يقتفون أثر نبي، ولا يقتدون بعمل وصي يعملون في الشبهات، ويسيرون في الشهوات، المعروف منهم ما عرفوا، المنكر عندهم ما انكروا، مفزّهم في المعضلات إلىٰ أنفسهم، وتعويلهم في المبهمات علىٰ آرائهم ... إلىٰ آخره)[٥]، كما في شرح الاعتمادي.

---

(١) الكافي ١: ١٠/٦٨. الفقيه ٣: ١٨/٦. الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٩.

(٢) الكافي ١: ١٠/٥٠.

(٣) أمالي الطوسي: ٤١٠/٢٣٢. الوسائل ٢٧: ١٦٨، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٨.

(٤) عيون أخبار الرضاعليه السلام ٢: ٤٥/٢١. الوسائل ٢٧: ١٦٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٦.

(٥) نهج البلاغة: خطبة ٨٨. الوسائل ٢٧: ١٦٠، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٢٠.

أو لكون المسألة من الاعتقاديّات، كصفات اللّه سبحانه ورسوله والأئمّة عليهم السلام، كما يظهر من قوله عليه السلام في رواية زرارة:

(لو أنّ العِبادَ إذا جَهِلُوا وَقَفُوا وَلم يَجحَدُوا لم يَكفُرُوا)[1]. والتوقّفُ في هذه المقامات واجبٌ.

وبعضَها ظاهرٌ في الاستحباب، مثل قوله عليه السلام: (أورعُ الناس مَن وَقَفَ عِندَ الشبهة)[2]، وقوله عليه السلام: (لا وَرَعَ كالوقوف عندالشبهة)[3]، وقول أميرالمؤمنين عليه السلام: (مَن تَرَكَ ما اشتبه عليه مِنَ الإثم فهو لما استبان له أتركُ. والمعاصي حِمَىٰ اللّه، فَمن يرتَع حَولها يُوشِكُ أن يَدخُلَها)[4]. وفي رواية نعمان بن بشير قال: سَمِعتُ رَسُولَ اللّه صلى الله عليه وآله يقول: (لِكُلّ مَلِك حِمىً، وحِمىٰ اللّه حلالهُ وحرامُه، والمُشتَبِهاتُ بَينَ ذلك. لو أنّ راعياً رعىٰ إلىٰ جانِبِ الحِمىٰ لم يَثبُت غَنَمُهُ أن يَقَعَ في وَسَطِهِ، فَدَعُوا المُشتَبِهاتِ)[5]. وقوله عليه السلام: (مَن اتّقىٰ المُشتَبِهاتِ فَقَد استبرأ لدينه)[6].

والوجه الرابع: ما أشار إليه بقوله: (أو لكون المسألة من الاعتقاديّات، كصفات الله سبحانه).

ومن المعلوم والضروري أن الأُمور الاعتقادية يجب أن تكون مستندة إلىٰ العلم والبراهين العلميّة، فإنْ لم تكن كذلك لكان المضيّ فيها اقتحاماً في الهلكة، كما يظهر من قوله عليه السلام في رواية زرارة: (لو أنّ العباد إذا جهلوا) بشيء من المعتقدات، ولم يعرفوا طرف الحقّ (وقفوا ولم يجحدوا)، ولم يعتقدوا (لم يكفروا).

والحاصل من جميع ما ذكر، هو أن الوقوف في هذه المقامات المذكورة واجب عقلاً وشرعاً بالاتّفاق، فيكون وجوب التوقّف في هذه الموارد خارجاً عن المقام أصلاً.

ثمّ إنّ القسم الثاني الذي يدلّ علىٰ استحباب الاحتياط لا يحتاج إلىٰ الشرح، إلّا

---

(١) الكافي ٢: ١٩/٣٨٨. الوسائل ٢٧: ١٥٨، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ١١.
(٢) الخصال ١: ٥٦/١٦. الوسائل ٢٧: ١٦٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٨.
(٣) نهج البلاغة: قصار الحكم، حكمة ١١٣. الوسائل ٢٧: ١٦١، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٢٣.
(٤) الفقيه ٤: ١٩٣/٥٣. الوسائل ٢٧: ١٧٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٨.
(٥) أمالي الطوسي: ٨١٨/٣٨١. الوسائل ٢٧: ١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٥.
(٦) الذكرىٰ: ١٣٨. غوالي اللآلئ ١: ٤١/٣٩٤. الوسائل ٢٧: ١٧٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٤.

وملخّصُ الجواب عن تلك الأخبار: إنّه لا ينبغي الشكّ في كون الأمر فيها للإرشاد، من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدمُ الوقوع في المضار، إذ قد تبيّن فيها حكمة طلب التوقّف.

قوله ﷺ: (من اتّقىٰ المشتبهات فقد استبرأ لدينه) أي: فقد نزّه دينه عن ارتكاب الحرام، إذا كان حرف الدال مكسوراً، أو فقد أبرأ ذمّته من المحرمات التي هي دَيْنٌ في الذمّة، إذا كان مفتوحاً.

ومن الواضح أن تنزيه الدين، أو إبراء الذمّة عن الحرام غير المعلوم لا دليل علىٰ وجوبه، كما في شرح الاعتمادي.

(وملخّص الجواب عن تلك الأخبار: إنّه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد ... إلىٰ آخره).

هذا هو الجواب الرابع عن الاستدلال بأخبار التوقّف علىٰ وجوب التوقّف عند الشبهة، وحاصل هذا الجواب الذي اختاره المصنّف ﵀ هو:

إنّ الطلب المستفاد من جميع أخبار التوقّف يحمل علىٰ الطلب الإرشادي المشترك بين الوجوب والندب، بمعنىٰ: إن ما يحتمل من الهلكة إنْ كان عقاباً أُخروياً كان الاحتراز عنه واجباً عقلاً وشرعاً، فيكون الأمر بالتوقّف للإرشاد الوجوبي، وإنْ كان غيره، لكان الاحتراز عنه مستحبّاً، فيكون الأمر الإرشادي للاستحباب، وعلىٰ التقديرين لا ينفع للأخباري، فإنه يقول بالوجوب النفسي المولوي لا الإرشادي، وكون الطلب في هذه الأخبار للقدر المشترك بين الوجوب والندب لا ينافي ما تقدّم في الجواب الثالث من دلالة بعض هذه الأخبار علىٰ الوجوب بالخصوص، وبعضها علىٰ الاستحباب كذلك، لأنّ الدلالة علىٰ الخصوصية المذكورة تكون بملاحظةٍ أُخرىٰ، وهي القرينة الخارجيّة، وأمّا كون الأمر والطلب فيها للإرشاد فبملاحظة تعليل التوقّف بكونه خيراً من الاقتحام في الهلكة، وظاهر هذا التعليل هو كون الهلكة مفروضة التحقّق مع قطع النظر عن هذه الأخبار، وبذلك لا يمكن أن تكون الهلكة مترتّبة علىٰ نفس وجوب التوقّف المتأخّر عن احتمال الهلكة، فلا يكون وجوب التوقّف مولويّاً حتىٰ يعاقب علىٰ مخالفته، ويثاب علىٰ موافقته.

ولا يترتّب علىٰ مخالفته عقابُ ما يترتّب علىٰ ارتكاب الشبهة أحياناً من الهلاك المحتمل فيها. فالمطلوبُ في تلك الأخبار تركُ التعرّض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة.

فإن كان ذلك الهلاكُ المحتملُ من قبيل العقاب الأُخروي ـ كما لو كان التكليف متحقّقاً فعلاً في موارد الشبهة، نظير الشبهة المحصورة ونحوها، أو كان المكلّفُ قادراً علىٰ الفحص، أو إزالة الشبهة بالرجوع إلىٰ الإمام عليه السلام أو الطرق المنصوبة، أو كانت الشبهة من العقائد والغوامض التي لم يُرِدْ الشارعُ التديّنَ به بغير علم وبصيرة، بل نهىٰ عن ذلك بقوله صلى الله عليه وآله: (إنّ اللّه سَكَتَ عَن أشياء، لم يَسكُت عنها نِسياناً، فلا تتكلّفوها، رحمة من اللّه لكُم)[1] ـ فربّما يوقع تكلّف التديّن فيه بالاعتبارات العقليّة والشواذ النقليّة إلىٰ العقاب، بل إلىٰ الخلود فيه إذا وقع التقصيرُ في مقدّمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة، ففي هذه المقامات ونحـوها يكون التوقّفُ لازماً عقلاً وشرعاً من باب الإرشاد، كأوامر الطبيب بترك المضار.

وأمّا كون الأمر فيها للقدر المشترك دون الوجوب، فلأجل أن الشبهة في هذه الأخبار عامّة شاملة للشبهة الحكميّة والموضوعيّة، وللشبهة الوجوبيّة والتحريميّة، وكذلك الهلكة فيها عامّة شاملة للهلكة الدينيّة والدنيويّة بلا فرق في الدينيّة بين كونها عقاباً، أو غيره، كما هو مبيّن في المتن.

ومن المعلوم هو عدم وجوب التوقّف والاجتناب عن ارتكاب الشبهة بالاتفاق فيما إذا كانت الشبهة وجوبيّة أو موضوعيّة، فيلزم التخصيص بإخراج الشبهة الوجوبية والموضوعيّة عن هذه الأخبار لو كان المراد بالطلب هو الوجوب مع أنّها آبية عن التخصيص، كما لا يخفىٰ، فلابدّ من أن يكون الطلب فيها للقدر المشترك بين الوجوب والندب.

والخلاصة هو أن الأمر فيها يكون للطلب الإرشادي المشترك بين الوجوب والندب، (ولا يترتّب علىٰ مخالفته عقاب ما يترتّب علىٰ ارتكاب الشبهة أحياناً من الهلاك المحتمل فيها) فيما إذا صادفت الحرمة الواقعيّة.

ثمّ إنْ كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأُخروي، كان التوقّف واجباً عقلاً

---

(١) الفقيه ٤: ١٩٣/٥٣، ورد الحديث فيه عن الإمام علي عليه السلام. الوسائل ٢٧: ١٧٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٨.

وإن كان الهلاكُ المحتملُ مفسدةً أُخرىٰ غيرَ العقاب، سواء كانت دينيّة كصيرورة المكلّف بارتكاب الشبهة أقربَ إلىٰ ارتكاب المعصية، كما دلّ عليه غير واحد من الأخبار المتقدّمة، أم دنيويّة كالإحتراز عن أموال الظلمة، فمجرّدُ احتماله لا يوجبُ العقابَ علىٰ فعله لو فرض حرمته واقعاً، والمفروضُ أنّ الأمر بالتوقّف في هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب علىٰ مخالفته، لأنّ المفروض كونه للإرشاد، فيكون المقصودُ منه التخويفَ عن لحوق غير العقاب من المضارّ المحتملة. فاجتنابُ هذه الشبهة لا يصيرُ واجباً شرعيّاً بمعنىٰ ترتّب العقاب على ارتكابه.

وما نحن فيه ـ وهي الشبهة الحكميّة التحريميّة ـ من هذا القبيل، لأنّ الهلكة المحتملة فيها لا تكون هي المؤاخذة الأُخرويّة باتفاق الأخباريّين، لاعترافهم بقبح المؤاخذة علىٰ مجرّد مخالفة الحرمة الواقعيّة المجهولة وإن زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة بأوامر التوقّف والاحتياط. فإذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الأُخرويّ كان حالها حال الشبهة الموضوعيّة، كأموال الظلمة والشبهة الوجوبيّة، في أنّه لا يحتمل فيها إلّا غير العقاب من المضار، والمفروضُ كونُ الأمر بالتوقّف فيها للإرشاد والتخويف عن تلك المضرّة المحتملة.

وبالجملة، فمفادُ هذه الأخبار بأسرها التحذيرُ عن الهلكة المحتملة، فلا بدّ من إحراز احتمال الهلكة، عقاباً كانت أو غيره.

وعلى تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكالَ ولا خلافَ في وجوب التحرّز عنه إذا كان

وشرعاً من باب الإرشاد، كأوامر الطبيب بترك المضار، وإنْ كان الهلاك المحتمل مفسدة أُخرىٰ غير العقاب، لكان التوقّف والاجتناب عن الشبهة مستحباً شرعاً، والمقام من هذا القبيل وذلك لأنّ الهلكة المحتملة فيها لا تكون فيها المؤاخذة الأُخروية باتفاق الأخباريين، وذلك لاعترافهم بقبح المؤاخذة علىٰ مجرد مخالفة الحرمة الواقعيّة المجهولة وبأن الأمر فيها للإرشاد.

والحاصل أنّ التوقف لو كان واجباً لكان وجوبه إرشادياً، فلا ينفع للأخباري كما تقدّم تفصيله. هذا ملخّص الجواب الرابع، وتفصيله موجود في المتن بوضوح فلا يحتاج إلىٰ مزيد التوضيح فراجع.

المحتمل عقاباً. واستحبابِهِ إذا كان غيره، فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا الاحتمال ولا في حكمه.

فإنْ قُلتَ: إنّ المستفاد منها احتمال التهلكة في كلّ مُحتَمَلِ التكليف، والمتبادر من الهلكة في الأحكام الشرعيّة الدينيّة هي الأُخرويّة، فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل، ولازم ذلك إيجاب الشارع الاحتياط، إذ الاقتصارُ في العقاب علىٰ نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيحٌ.

(فهذه الأخبار لا تنفع في إحداثِ هذا الاحتمال ولا في حكمه).

أي: أخبار التوقّف لا تنفع في إحداثِ احتمال العقاب، ولا في حكمه وهو وجوب التوقّف، وأمّا عدم نفعها في إحداث احتمال العقاب؛ فلأنّ احتمال العقاب يكون موضوعاً لوجوب التوقّف، وهذه الأخبار لا تدلّ إلّا علىٰ ثبوت الحكم، فلابدّ أن يكون الموضوع متحقّقاً قبل ثبوت الحكم، لتوقّف الحكم علىٰ الموضوع، فلو كان تحقّق الموضوع بهذه الأخبار لزم الدور، كما لا يخفىٰ.

وأمّا عدم نفعها بإحداث الحكم؛ فلأنّ الحكم ثابت بعد ثبوت الموضوع عقلاً ولا يحتاج ثبوته إلىٰ هذه الأخبار، وبذلك لا تبقىٰ فائدة لهذه الأخبار سوىٰ التأكيد.

(فإنْ قُلتَ: إنّ المستفاد منها احتمال التهلكة في كلّ مُحتَمَلِ التكليف، والمتبادر من الهلكة في الأحكام الشرعيّة الدينيّة هي الأُخرويّة، فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل، ولازم ذلك إيجاب الشارع الاحتياط، إذ الاقتصارُ في العقاب علىٰ نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيحٌ).

وحاصل الإشكال يرجع إلىٰ ما ذكر أخيراً من عدم نفع هذه الأخبار في إحداث احتمال العقاب ولا في الحكم بوجوب التوقّف ولا في وجوب التوقّف والاحتياط بالوجوب النفسي المولوي، فيكون مفاد الإشكال هو إمكان إحداث الاحتمال والحكم، حتىٰ وجوب التوقّف والاحتياط بالوجوب النفسي المولوي من نفس هذه الأخبار، من دون محذور أصلاً، وذلك لأنّ المستفاد من هذه الأخبار هو وجوب التوقّف إرشاداً إلىٰ النجاة من التهلكة المحتملة، والمتبادر منها في لسان الشارع هو العقاب الأُخروي، وذلك لأنّ العمدة في نظر الشارع هو صَرْفُ الناس عن الوقوع في العقاب الأُخروي.

....

ومن المعلوم أنّ احتمال العقاب الأُخروي يكشف علىٰ نحو كشف اللازم المساوي عن وجود الملزوم، وهو وجوب الاحتياط في مرحلة الظاهر بعد ضمّ حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان وحكم الشرع برفع المؤاخذة عمّا لم يبيّنه الشارع أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً، فلابدّ من الالتزام ـ حينئذٍ ـ بوجوب الاحتياط في مُحتَمَلِ الحرمة شرعاً في الظاهر، وذلك لعدم صلاحيّة كون الطلب المستفاد من هذه الأُخبار من جهة كونه إرشاديّاً مترتّباً علىٰ احتمال العقاب بياناً للواقع، بل الطلب المستكشف بالأُخبار المذكورة الذي يتعلّق بمُحتَمَلِ الحرمة يكون بياناً للواقع علىٰ تقدير ثبوته في نفس الأمر.

فهذه الأُخبار تدل بالمطابقة علىٰ وجوب التوقّف إرشاداً إلىٰ النجاة من العقاب المحتمل، فتكون موجبة لإحداث الحكم، وبالتضمّن علىٰ ثبوت احتمال العقاب في كل شبهة، وهذا هو الموضوع، فتكون موجبة لإحداث الاحتمال أيضاً، وبالالتزام علىٰ إيجاب الشارع الاحتياط في كل شبهة، حيث اكتفىٰ الشارع عن بيان الملزوم وهو وجوب الاحتياط في مرحلة الظاهر ببيان لازمه وهو احتمال العقاب في كل شبهة، وهذا هو المطلوب عند الأُخباري من هذه الأُخبار.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ مفاد هذه الأُخبار بمقتضىٰ كون لفظ (الخير) فيها للتعيين لا للتفصيل، هو وجوب التوقّف في مورد احتمال التهلكة الظاهرة في العقاب الأُخروي، وهذا الاحتمال موجود في كل شبهة، حتىٰ في الشبهة البدوية، ومن هنا يكشف عدم سقوط العقاب في الشبهة البدوية.

ثمّ إنّ عدم سقوط العقاب في الشبهة البدوية لمّا كان مخالِفاً لِمَا حكم به العقل من قبح العقاب من غير بيان، فلا بدّ من الالتزام بأنّ الشارع قد أوجب الاحتياط في الشبهة البدوية ولم يقتصر في العقاب علىٰ التكليف المختفي حتىٰ يلزم القبح العقلي.

والحاصل أنّ الأمر بالتوقّف يكون بياناً للواقع بجعل الحكم الظاهري فيكون مانعاً عن جريان قبح العقاب من دون بيان، وبذلك يكون استدلال الأُخباريين علىٰ وجوب الاحتياط بهذه الأُخبار صحيحاً.

وهذا غاية ما يمكن أنْ يقال في تقريب قوله ﷺ: فإنْ قُلتَ.

قُلتُ: إيجابُ الاحتياط إنْ كان مقدّمة للتحرّز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتّب العقاب علىٰ التكليف المجهول وهو قبيح، كما اعترفت، وإنْ كان حكماً ظاهريّاً نفسيّاً فالهلكة الأُخرويّة مترتّبة على مخالفته لا مخالفة الواقع، وصَريحُ الأخبار إرادةُ الهلكة الموجودة في الواقع علىٰ تقدير الحرمة الواقعيّة.

هذا كلّه، مضافاً إلىٰ دوران الأمر في هذه الأخبار بين حملها علىٰ ما ذكرنا، وبين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهة الوجوبيّة والموضوعيّة.

(قُلتُ: إيجاب الاحتياط إنْ كان مقدمة للتحرّز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتّب العقاب علىٰ التكليف المجهول وهو قبيح، كما اعترفت، وإنْ كان حكماً ظاهريّاً نفسيّاً، فالهلكة الأُخرويّة مترتّبة علىٰ مخالفته لا علىٰ مخالفة الواقع... إلىٰ آخره).

والحق في الجواب هو منع الاستظهار المذكور لكونه منافياً للمورد حيث لا يحتمل فيه العقاب في بعض الأخبار المذكورة، لكون الشبهة فيه موضوعيّة، كما في مسألة النكاح مع إبائها عن التخصيص كما لا يخفىٰ.

وأمّا ما أجاب به المصنّف ﷺ في المتن، فحاصله أنّ إيجاب الاحتياط لا يخلو عن أحد احتمالين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: (إنْ كان مقدمة للتحرّز ... إلىٰ آخره).

أي: إنّ إيجاب الاحتياط إنْ كان مقدمة وإرشاداً للتحرّز عن العقاب الواقعي، فهو مبنيٌّ علىٰ ثبوت العقاب علىٰ التكليف المجهول وهو باطل، لأنّ العقل حاكم بقبح العقاب علىٰ علىٰ التكليف المجهول، كما اعترف به نفس المستشكل في قوله المتقدّم حيث قال: (إذ الاقتصار في العقاب علىٰ نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح).

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: (وإنْ كان حكماً ظاهرياً) نفسيّاً، فالهلكة الأُخروية مترتّبة علىٰ مخالفته، لا علىٰ مخالفة الواقع، وهو ـ أيضاً ـ باطل، لأنّه مخالف لما هو صريح الأخبار المذكورة من أنّ العقاب إنّما هو علىٰ مخالفة الواقع، لا علىٰ مخالفة الاحتياط.

قولُه: (هذا كلّه، مضافاً إلىٰ دوران الأمر في هذه الأخبار بين حملها علىٰ ما ذكرنا، وبين ارتكاب التخصيص فيها ... إلىٰ آخره).

هذا إشارة إلىٰ جواب خامس عن أخبار التوقّف، وحاصل هذا الجواب هو أنّ دوران

وما ذكرنا أوْلىٰ، وحينئذٍ فخيريّةُ الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعمُّ من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه. فهي قضيّة تُستعمَل في المقامين، وقد استعملها الأئمّة عليهم السلام كذلك.

فَمِنْ موارد استعمالها في مقام لزوم التوقّف:

الأمر في هذه الأخبار منحصر في أحد أمرين:

أحدهما: ما ذكره المصنّف قدس سره في الجواب الرابع من حملها علىٰ الطلب الإرشادي المشترك بين الوجوب والندب.

وثانيهما: هو حمل هذه الأخبار علىٰ وجوب التوقّف والاحتياط كما تقدّم في الإشكال بعنوان: إنْ قُلتَ.

ثمّ ان ما ذكره المصنّف قدس سره في الجواب الرابع من حمل هذه الأخبار علىٰ الإرشاد المشترك أوْلىٰ من حملها علىٰ وجوب التوقّف كما تقدّم في (إنْ قُلتَ)، كما أشار إليه بقوله: (وما ذكرنا أوْلىٰ)، لأنّ حملها علىٰ الإرشاد المشترك لم يكن مستلزماً للتخصيص ولا مُوجِباً لخروج المورد، وهذا بخلاف حملها علىٰ وجوب التوقّف حيث يكون مستلزماً للتخصيص الأكثر وموجباً لإخراج المورد.

وأمّا الأوّل: فبإخراج الشبهات الموضوعيّة والحكميّة الوجوبيّة عنها، إذ لا يجب الاحتياط فيهما بالاتفاق، فيلزم ـ حينئذٍ ـ ما ذكر من التخصيص الأكثر في هذه الأخبار.

وأمّا الثاني: فلأنّ مورد بعضها هو الشبهة الموضوعيّة التي لا يجب فيها الاحتياط والتوقّف، وذلك مثل مسألة النكاح في موثّقة سعد بن زياد وغيرها.

والحاصل أنّ حملها علىٰ وجوب التوقّف مُوجِبٌ للتخصيص، مع أنّ الأخبار المذكوره آبية عن التخصيص كما لا يخفىٰ، فالحقُّ ما ذكره المصنّف قدس سره من أنْ يكون الطلب المستفاد من هذه الأخبار للإرشاد المشترك بين الوجوب والندب.

(وحينئذٍ فخيريّة الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعمُّ من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه) والرجحان المانع من النقيض هو الوجوب، وغير المانع منه هو الندب **(فهي)** الوقوف عند الشبهة، خير من الاقتحام في الهلكة **(قضيّة تستعمل في المقامين)** أي: في الوجوب والندب.

مقبولةُ[1] عمر بن حنظلة التي جُعلت هذه القضيّةُ فيها علّة لوجوب التوقّف في الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّح.

وصحيحةُ جميل[2] المتقدّمة التي جُعلت القضيّةُ فيها تمهيداً لوجوب طرح ما خالف كتاب اللّه.

ومن موارد استعمالها في غير اللازم:

روايةُ الزهري[3] المتقدّمة التي جُعلَت القضيّةُ فيها تمهيداً لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدورُه أو دلالته، فإنّ من المعلوم رجحانُ ذلك لا لزومُه.

وموثّقة سعد بن زياد المتقدّمة التي فيها قولُ النبيّ ﷺ: (لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة)، فإنّ مولانا الصادق عليه السلام فسّره في تلك الموثّقة بقوله عليه السلام: (إذا بلغك أنّك قد رضعت عن لبنها أو أنّها لك محرمٌ، وما أشبه ذلك، فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)[4] الخبر.

ومن المعلوم أنّ الاحترازَ عن نكاح ما في الرواية من النِّسْوَةِ المشتبهة غيرُ لازم باتّفاق الأخباريّين، لكونها شبهة موضوعيّة، ولأصالة عدم تحقّق مانع النكاح.

وقد يُجاب عن أخبار التوقّف بوجوه غير خالية عن النظر:

وقد تقدّم مورد استعمالها في الوجوب في المقبولة وصحيحة جميل فراجع، ومورد استعمالها في الندب في موثّقة سعد بن زياد، لأنّ الشبهة فيها موضوعيّة لا يجب فيها التوقّف والاحتياط بالاتّفاق، والتفصيل موجود في الكتاب.

(ولأصالة عدم تحقّق مانع النكاح).

وهي أصل موضوعي حاكم على أصالة الفساد، وذلك لأنّ الحكم بالفساد يترتّب على وجود المانع، فإذا رُفِعَ المانع بالأصل لا يبقى موضوع للحكم بالفساد، كما لا يخفى.

---

(١) الكافي ١: ٦٨/١٠. الفقيه ٣: ١٨/٦. التهذيب ٦: ٣٠٢/٨٤٥. الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٩.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٩، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٥.

(٣) المحاسن ١: ٣٤٠/٦٩٩. الوسائل ٢٧: ١٥٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٢.

(٤) التهذيب ٧: ٤٧٤/١٩٠٤. الوسائل ٢٠: ٢٥٩، أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ب ١٥٧، ح ٢.

منها: إنّ ظاهرَ أخبار التوقّف حرمة الحكم والفتوىٰ من غير علم، ونحن نقول بمقتضاها، ولكن ندّعي علمَنا بالحكم الظاهري، وهي الإباحة لأدلّة البراءة.

وفيه: إنّ المرادَ بالتوقّف ـ كما يشهد سياق تلك الأخبار وموارد أكثرها ـ هو التوقّفُ في العمل في مقابل المضي فيه علىٰ حسب الإرادة الذي هو الاقتحام في الهلكة، لا التوقّف في الحكم.

نعم، قد يشمله من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً، لا من حيث كونه حكماً في شبهة.

(وقد يُجاب عن أخبار التوقّف بوجوه غير خالية عن النظر:

منها: إنّ ظاهر أخبار التوقّف حرمة الحكم والفتوىٰ من غير علم، ونحن نقول بمقتضاها، ولكن ندّعي علمنا بالحكم الظاهري، وهي الإباحة لأدلّة البراءة).

وخلاصة هذا الجواب السادس هو حرمة الفتوىٰ، وذلك لأنّها تكون من القول بغير علم بالنسبة إلىٰ مطلق الحكم واقعيّاً كان أو ظاهريّاً، وحرمة القول بغير علم معلومة، إلّا إنّها لا تعارض ولا تنافي أدلّة البراءة، وذلك لأنّها تفيد العلم بالإباحة الظاهريّة.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ أخبار التوقّف تدل علىٰ وجوب التوقّف من حيث الحكم والفتوىٰ، ومقتضىٰ أدلة البراءة هي الإباحة في مقام العمل.

ومن المعلوم عدم التنافي بين كون الشيء مباحاً في مقام العمل وبين حرمة الفتوىٰ علىٰ كونه مباحاً بحسب القول من جهة كون القول بالإباحة قولاً بغير علم.

(وفيه: إنّ المراد بالتوقّف ـ كما يشهد سياق تلك الأخبار وموارد أكثرها ـ هو التوقّف في العمل ... إلىٰ آخره).

وملخّص الإشكال علىٰ هذا الجواب السادس، هو أنّ المراد بالتوقّف في أخبار التوقّف هو التوقف في مقام العمل، لا التوقّف في الحكم والفتوىٰ، فمفادها هو التوقّف في مقابل المضي وارتكاب الشبهة، حيث يكون المضي محرّماً، لكونه اقتحاماً في الهلكة، فتكون ـ حينئذٍ ـ أخبار التوقّف بياناً لحرمة المضي وارتكاب الشبهة، ورافعة لموضوع أدلّة البراءة، وهو عدم البيان.

والحاصل أنّ أخبار التوقّف واردة علىٰ أدلّة البراءة، لارتفاع موضوعها بها.

(نعم، قد يشمله من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً، لا من حيث كونه حكماً في شبهة).

فوجوبُ التوقف عبارةٌ عن ترك العمل المشتبه الحكم.

ومنها: إنّها ضعيفة السند.

ومنها: إنّها في مقام المنع عن العمل بالقياس وأنّه يجب التوقّف عن القول إذا لم يكن هنا نصّ من أهل بيت الوحي عليهم السلام.

وفي كِلَا الجوابين ما لا يخفىٰ علىٰ من راجع تلك الأخبار.

هذا الكلام من المصنّف رحمه الله استدراك عمّا ذكره بقوله: إن المراد بالتوقّف هو التوقّف في العمل، وظاهره عدم شموله للتوقّف في الحكم، فيقول: (قد يشمله) أي: يشمل التوقّف في العمل التوقّف في الحكم ـ أيضاً ـ من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً لا من حيث كونه حكماً في شبهة، وذلك لأنّ الحكم بالمعنىٰ المصدري يكون من مصاديق العمل، فينطبق علىٰ الحكم بإباحة ما هو مشتبه الحكم كشرب التتن مثلاً، وهذا فيه عنوانان:

أحدهما: هو حكم في عمل مشتبه، أي: الحكم بالإباحة في شرب المشتبه من حيث الحكم.

وثانيهما: هو عمل مشتبه لاحتمال كون الحكم بالإباحة من حيث كونه عملاً محرّماً بأخبار التوقّف عملاً، فتشمله أخبار التوقّف، لكونه من مصاديق العمل، وإنْ كانت لا تشمله من حيث كونه حكماً في شبهة.

وبالجملة إنّه لو تمّت دلالة هذه الأخبار علىٰ وجوب التوقّف في مقام العمل لثبتت حرمة الحكم بالإباحة لكونه من مصاديق العمل المحرّم، فتكون واردة علىٰ أدلة البراءة كما تقدّم.

والجواب السابع: ما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله:

(ومنها: إنّها ضعيفة السند) وهذا الجواب يتمُّ علىٰ فرض كون أخبار التوقّف ضعيفة السند، وإلّا فلا.

والجواب الثامن: ما أشار إليه بقوله: (**ومنها: إنّها في مقام المنع عن العمل بالقياس، وأنّه يجب التوقّف عن القول إذا لم يكن هناك نصٌّ من أهل بيت الوحي عليهم السلام**).

ومن المعلوم أنّ الحكم بإباحة ما شكّ في حرمته قد ورد فيه نصٌّ عن أهل البيت عليهم السلام

ومنها: إنّها مُعارَضة بأخبار البراءة، وهي أقوىٰ سنداً ودلالةً واعتضاداً بالكتاب والسنّة والعقل، وغايةُ الأمر التكافؤ، فيرجع إلىٰ ما تعارض فيه النصّان، والمختار فيه التخيير، فيرجع إلىٰ أصل البراءة.

وفيه: إنّ مقتضىٰ أكثر أدلّة البراءة المتقدّمة ـ وهي جميع آيات الكتاب والعقل وأكثر السنّة وبعض تقريرات الإجماع ـ عدم استحقاق العقاب علىٰ مخالفة الحكم الذي لم يعلمه المكلّف.

فلا يكون مشمولاً لتلك الأخبار (وفي كِلَا الجوابين ما لا يخفىٰ علىٰ من راجع تلك الأخبار).

وأمّا ضعف الجواب الأوّل، فلمنع كون الأخبار المذكورة كلّها ضعيفة سنداً، بل فيها الصحيح والموثّق أيضاً، هذا مع إمكان دعوىٰ تواترها إجمالاً، فلا يضرّ ضعف السند.

وأمّا ضعف الجواب الثاني، فلمنع كون جميعها واردة في المنع عن العمل بالقياس، نعم، بعضها وارد في المنع عن ذلك.

(ومنها: إنّها مُعارَضة بأخبار البراءة، وهي أقوىٰ سنداً ودلالة واعتضاداً بالكتاب والسنة والعقل).

إذ قد تقدّم تقريب دلالة عدّة من الآيات والروايات علىٰ البراءة، وتقدّم ـ أيضاً ـ حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، فيكون ـ حينئذٍ ـ اعتضاد أخبار البراءة بالأدلّة الثلاثة من المسلّمات، وعلىٰ فرض التكافؤ بينهما كما أشار إليه المصنّف‏ﷺ بقوله: (وغاية الأمر التكافؤ فيرجع فيها إلىٰ ما تعارض فيه النصّان، والمختار فيه التخيير، فيرجع إلىٰ أصل البراءة).

وملخّص هذا الجواب التاسع عن أخبار التوقّف أنّها مُعارَضة بأخبار البراءة، بل أنّ الترجيح مع أخبار البراءة لكونها أقوىٰ سنداً ودلالة واعتضاداً، وعلىٰ فرض التكافؤ وعدم الترجيح المذكور فيرجع في مسألة تعارضهما إلىٰ قاعدة تعارض النصّين، ومقتضىٰ القاعدة في تعارض النصّين علىٰ فرض عدم الترجيح هو التخيير بين الأخذ بأحدهما، فيرجع في المقام إلىٰ أصل البراءة باختيار ما دلّ علىٰ البراءة.

(وفيه: إنّ مقتضىٰ أكثر أدلة البراءة المتقدّمة ـ وهي جميع آيات الكتاب والعقل وأكثر السنّة، وبعض تقريرات ... إلىٰ آخره) كالتقرير الأوّل وهو الإجماع الفرضي (عدم

ومن المعلوم أنّ هذا من مستقلّات العقل الذي لا تدلُّ أخبار التوقّف ولا غيرها من الأدلّة النقليّة علىٰ خلافه. وإنّما تثبت أخبار التوقّف بعد الاعتراف بتاميّتها علىٰ ما هو المفروض تكليفاً ظاهريّاً بوجوب الكفّ وترك المضي عند الشبهة، والأدلّة المذكورة لا تنفي هذا المطلب. فتلك الأدلّة بالنسبة إلىٰ هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبة إلىٰ الدليل، فلا معنىٰ لأخذ الترجيح بينهما، وما يبقىٰ من السنّة من قبيل قوله ﷺ: (كُلّ شيء مطلق)[1] لا يكافئ أخبار التوقّف، لكونها أكثر وأصحّ سنداً. وأمّا قوّةُ الدلالة في أخبار البراءة فلم تُعلم. وظهر أنّ الكتاب والعقل لا ينافيان وجوبَ التوقّف.

استحقاق العقاب علىٰ مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلّف).

وحاصل الجواب هو أنّ أكثر أدلّة البراءة يدلّ علىٰ البراءة، وعدم استحقاق العقاب علىٰ مخالفة ما لم يعلمه المكلّف من الحكم، ولم يوجد فيه بيان من الشارع أصلاً، أي: لا خاصّاً ولا عامّاً.

ومن المعلوم أن أدلّة التوقّف بيان للحكم الظاهري في مورد الشبهة، فتكون واردة علىٰ أدلّة البراءة، لكونها رافعة لموضوعها الذي هو عدم البيان، وبذلك لا يبقىٰ تعارض بينهما حتىٰ يُرجع إلىٰ قاعدة التعارض من الترجيح أو التخيير، إذْ لا تعارض بين الدليل الوارد والدليل المورود كما هو واضح.

(وما يبقىٰ من السنّة من قبيل قوله ﷺ: (كل شيء مطلق)).

حيث لم يكن ما دلّ علىٰ وجوب التوقّف والاحتياط وارداً، بل يقع التعارض بينهما، حيث يدل قوله ﷺ: (كل شيء مطلق) علىٰ البراءة بالصراحة،وعلىٰ نفي وجوب الاحتياط بالالتزام، إلّا إنّه خبر واحد لا يكون مكافئاً لِمَا دلّ علىٰ وجوب التوقّف والاحتياط، لكون ما دلّ علىٰ وجوب الاحتياط أكثر عدداً وأصحّ سنداً.

(وأمّا قوة الدلالة في أخبار البراءة فلم تعلم ... إلىٰ آخره).

أي: إنّ قوة الدلالة في أخبار البراءة غير معلومة، بل الأمر بالعكس. وأمّا اعتضادها بالكتاب والعقل وإنْ كان مسلّماً، إلّا إنّ ظاهر الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقّف بعد

---

(١) الفقيه ١: ٢٠٨/٩٣٧. الوسائل ٢٧: ١٧٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٧.

وأمّا ما ذكره من الرجوع إلىٰ التخيير مع التكافؤ فيمكن للخصم منعُ التكافؤ، لأنّ أخبار الاحتياط مخالفة للعامّة، لاتّفاقهم ـ كما قيل ـ على البراءة ومنع التخيير علىٰ تقدير التكافؤ، لأنّ الحكمَ في تعارض النصّين الاحتياطُ مع أنّ التخيير لا يضرّه، لأنّه يختار أدلّة وجوب الاحتراز عن الشبهات.

ومنها: إنّ أخبارَ البراءة أخصّ، لاختصاصها بمجهول الحليّة والحرمة، وأخبارَ التوقّف تشمل كلّ شبهة فتُخصّص بأخبار البراءة.

وفيه: ما تقدّم، من أنّ أكثر أدلّة البراءة بالإضافة إلىٰ هذه الأخبار من قبيل الأصل والدليل.

وجود الدليل علىٰ وجوبه، فيكون بياناً رافعاً لموضوع البراءة كما تقدّم.

(وأمّا ما ذكره من الرجوع إلىٰ التخيير مع التكافؤ) فمردود من وجوه:

أولاً: لمنع التكافؤ، لرجحان أخبار التوقّف علىٰ أخبار البراءة، وذلك لكونها مخالفة للعامة، وأخبار البراءة موافقة لهم، لاتّفاقهم علىٰ البراءة والمخالَفة للعامّة تكون من المرجّحات.

وثانياً: لمنع التخيير علىٰ فرض التكافؤ، لأنّ الحكم في باب التعارض عند بعضٍ هو الأخذ بما وافق الاحتياط، والاحتياط موافق لأخبار التوقّف.

ثالثاً: فلأنّ التخيير لا يضرُّ الخصم، لأنّه يختار أدلّة وجوب التوقّف، فيجب الاجتناب والاحتراز عن الشبهات.

(ومنها: إنّ أخبار البراءة أخصّ، لاختصاصها بمجهول الحليّة والحرمة، وأخبار التوقّف تشمل كل شبهة فتُخصّص بأخبار البراءة).

وحاصل هذا الجواب العاشر هو أنّ أخبار البراءة أخصُّ من أخبار التوقّف وذلك لاختصاص الأوّل بالشبهة الحكميّة التحريميّة، والثاني يشمل كل شبهة تحريميّة كانت، أو وجوبيّة حكميّة كانت، أو موضوعيّة اعتقاديّة كانت، أو غيرها. ومقتضىٰ القاعدة في العام والخاص هو تخصيص العام بالخاص، فحينئذٍ تُخصّص أخبار التوقّف بأخبار البراءة بإخراج الشبهة التحريميّة الحكميّة منها، فيعمل بأخبار التوقّف في غير الشبهة التحريميّة.

(وفيه: ما تقدّم من أنّ أكثر أدلّة البراءة بالإضافة إلىٰ هذه الأخبار من قبيل الأصل

وما يبقىٰ فإنّ كان ظاهرُه الاختصاصَ بالشبهة الحكميّة التحريميّة، مثل قولهﷺ: (كلّ شيء مطلق حتىٰ يَرِدَ فيه نهي)[1]، فيوجد في أدلّة التوقّف ما لا يكون أعمّ منه، فإنّ ما ورد فيه نهيٌ معارَضٌ بما دلّ علىٰ الإباحة غيرُ داخل في هذا الخبر وتشمله أخبارُ التوقّف،

والدليل).

أي: أن أكثر أدلّة البراءة تكون من قبيل الأصل، حيث يكون موضوعها علىٰ ما تقدّم عدم البيان، وأخبار التوقّف تكون من قبيل الدليل، حيث تكون رافعة لموضوع أدلّة البراءة، كما يرفع الدليل موضوع الأصل، وذلك لأنّ أخبار التوقّف تكون بياناً لحكم الشبهة فتكون واردة علىٰ أدله البراءة.

وبهذا البيان لا يكون هناك تعارض بينهما حتىٰ يلاحظ العموم والخصوص، وعلىٰ فرض التعارض بينهما لايجوز تخصيص أخبار التوقّف بأخبار البراءة، لأنّ التخصيص مستلزم لبقاء أخبار التوقّف بلا مورد، وذلك لخروج الشبهات الوجوبيّة والموضوعيّة عنها باتّفاق من الأخباريين، وذلك لعدم وجوب التوقّف والاحتياط فيهما، فلو خرجت الشبهة الحكميّة التحريميّة عنها بالتخصيص لبقيت بلا مورد، هذا مع أنّ اختصاص أخبار البراءة كلّها بالشبهة التحريميّة محلّ للنظر، لأنّ بعضها كحديث الرفع، وحديث السعة يشمل الشبهة الوجوبيّة أيضاً.

(وما يبقىٰ) أي: وما يبقىٰ من أخبار البراءة معارضاً لأخبار التوقّف، ولم تكن أخبار التوقّف واردة عليه **(مثل قولهﷺ: (كلّ شيء مطلق حتىٰ يَرِدَ فيه نَهيٌ))**.

(فإنْ كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكميّة التحريميّة، مثل قولهﷺ: (كل شيء مطلق حتىٰ يرد فيه نهي) فيوجد في أدلّة التوقّف ما لا يكون أعمّ منه).

أي: ما لا يكون أعمُّ منه حكماً لا نسبة، لأنّ أخبار التوقّف كلّها أعمّ من قوله: (كل شيء مطلق ... إلىٰ آخره) بحسب النسبة المنطقية، فلابدّ من أنْ يكون المراد من نفي الأعميّة بحسب الحكم، بمعنىٰ: إنه لا يجري فيها حكم العام المخصّص بهذه المرسلة، وذلك لأنّ النسبة بين قولهﷺ: (كل شيء مطلق ... إلىٰ آخره) وأخبار التوقّف، وإنْ كانت هي العموم

---

(١) الفقيه ١: ٢٠٨/٩٣٧. الوسائل ٢٧: ١٧٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٧.

فإذا وجب التوقّف هنا وجب فيما لا نصّ فيه بالإجماع المركّب، فتأمّل.

مع أنّ جميع موارد الشبهة التي أُمِرَ فيها بالتوقّف لا تخلو عن أنْ يكون شيئاً محتمل

والخصوص، لشمول أخبار التوقّف تعارض النصّين بحيث دلّ أحدهما على الإباحة، والآخر على الحظر، وعدم شمول الخبر المذكور له لورود النهي فيه، ولكن بعد ضمّ الإجماع المركّب، وعدم القول بالفصل بين ما لا نصّ فيه، الذي يكون مادة الإجتماع بينهما، وبين تعارض النصّين الذي يكون مادة الافتراق من جانب أخبار التوقّف، وبوحدة الحكم في المادتين بالإجماع المركّب تنقلب النسبة حكماً إلى التباين، إذ بمقتضى وحدة الحكم في مادة الاجتماع والافتراق بالإجماع المركّب، لو كان التوقّف واجباً لكان واجباً فيهما معاً، ولابدّ ـ حينئذٍ ـ من أن يعامل معهما معاملة المتباينين، لا معاملة العام والخاص، فيكون نظير قول المولى لعبده: أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء منهم، وقد ثبت من الخارج وحدة الحكم في الشعراء وغيرهم بمعنى: إنّه لو كان الإكرام واجباً، لكان إكرام الشعراء ـ أيضاً ـ واجباً، فلابدّ من أن يعامل معهما معاملة المتباينين في الحكم بالتخيير، أو الترجيح مع أنّ النسبة المنطقية بينهما هي العموم والخصوص، فتأمّل جيداً.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلى ردّ ما ذكر من عدم كون قوله عليه السلام: (كل شيء مطلق...الخ) شاملاً لتعارض النصّين، بل يشمله كما يشمل لِمَا لا نصّ فيه، وذلك لأنّ المراد من النهي فيه ليس النهي اللفظي، بل المراد به مدلوله أي: الحرمة.

ثمّ إنّ المراد من الورود المستفاد من (يَرِدَ) هو: التحقّق والحصول، لا الوصول فمعنى قوله عليه السلام: (كل شيء مطلق حتى يَرِدَ فيه نهي) هو كل شيء مباح حتى تتحقّق حرمته، ومن المعلوم أنّ ما تعارض فيه النصّان لم تتحقّق حرمته، لكونه مُبتلىً بالمعارض، فيكون مشمولاً لقوله عليه السلام: (كل شيء مطلق حتى يَرِدَ فيه نهي). أو إشارة إلى منع ثبوت الإجماع المركّب، والقول بعدم الفصل، وذلك لثبوت القول بالتفصيل، حيث يقول بعضٌ: بأنّ الحكم في تعارض النصيّن هو الاحتياط، وفيما لا نصّ فيه البراءة.

(مع أنّ جميع موارد الشبهة التي أُمِرَ فيها بالتوقّف لا تخلو عن أن يكون شيئاً محتمل الحرمة ... إلى آخره).

والغرض من هذا الكلام هو ردّ كون النسبة بين الخبر وهو قوله عليه السلام: (كل شيء مطلق ...

الحرمة، سواء كان عملاً أو حكماً أم اعتقاداً، فتأمّل. والتحقيق في المقام ما ذكرنا.

الثالثة: ما دلّ علىٰ وجوب الاحتياط، وهي كثيرة:

منها: صحيحةُ عبدالرحمن بن الحجّاج: قال: سألتُ أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صَيداً وهما مُحرمانِ، الجزاء بينهما أو على كلّ واحدٍ منهما جزاء؟

قال: (بل عليهما أن يَجزيَ كلُّ واحدٍ منهما الصّيدَ) فقلتُ: إنّ بعضَ أصحابنا سألني عن

إلىٰ آخره) وبين أخبار التوقّف هي العموم والخصوص وإرجاعها إلىٰ نسبة التباين، وذلك لأنّ مادة الافتراق في جانب أخبار التوقّف وهي الشبهة الوجوبيّة مختصّة في مقام العمل، وأمّا في مقام الحكم فاحتمال الحرمة ثابت حتىٰ في الشبهات الوجوبيّة، وذلك لأنّ الحكم بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة يكون فيه احتمال الحرمة، وهكذا في الأُمور الاعتقادية احتمال الحرمة ثابت في مقام الاعتقاد بها، لأنّ الاعتقاد بشيء من صفات الله تعالىٰ من دون دليل وبرهان محتمل الحرمة.

والحاصل أنّ كلّ شبهة وجوبيّة لا تخلو من احتمال الحرمة، فتكون النسبة بين أخبار التوقّف، وبين الخبر المذكور هي التباين، وبذلك تنقلب النسبة من العموم المطلق إلىٰ التباين.

(فتأمّل) لعلّه إشارة -إلىٰ ردّ انقلاب النسبة من العموم والخصوص إلىٰ التباين، بل تبقىٰ النسبة هي العموم والخصوص، سواء كان لحاظ الشبهة الوجوبيّة في مقام العمل أو الحكم، وذلك لأنّ أخبار التوقّف تدلّ علىٰ وجوب التوقّف في محتمل الحرمة، سواء كان احتمال الحرمة في مقام العمل أو الحكم أو الاعتقاد، ومفاد أخبار البراءة هو ثبوت البراءة في محتمل الحرمة في مقام العمل فقط، فحينئذٍ تكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص لا التباين.

(والتحقيق في المقام ما ذكرنا) وهو ماذكره المصنّف رحمه الله قبل الجواب بوجوه غير خالية عن النظر من جوابه الأوّل إلىٰ الخامس.

(الثالثة: ما دلّ علىٰ وجوب الاحتياط وهي كثيرة:

منها: صحيحةُ عبدالرحمٰن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما مُحرِمان، الجزاء بينهما أو علىٰ كلٍّ واحدٍ منها جزاء؟

ذلك، فَلَم أدرِ ما عَلَيهِ، قال: (إذا أصبتُم بمثل هذا ولم تَدرُوا، فَعَلَيكُم الاحتياط حتىٰ تَسألوا عنه وتَعلَمُوا)[1].

ومنها: موثّقةُ عبدالرحمٰن بن وضّاح، علىٰ الأقوىٰ، قال: كتبتُ إلىٰ العبد الصالح: يتوارىٰ عنّا القُرصُ ويُقبِلُ الليلُ ويزيدُ الليلُ ارتفاعاً ويستَرُ عنّا الشمسُ ويرتفعُ فوقَ الجبل حمرةٌ ويؤذّنُ عندنا المؤذّنون، فأصلّي حينئذٍ، وأُفطِرُ إن كنتُ صائماً، أو انتظِرُ حتىٰ تذهَبَ الحُمرةُ التي فَوق الجبل؟ فكتَبَ ﷺ: (أرىٰ لك أن تَنتَظِرَ حتىٰ تذهَبَ الحُمرَةُ وَتَأخُذَ بالحائطة لدينك)[2].

قال: (بل عليهما أن يَجزيَ كلُّ واحد منهما الصيدَ) فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدرِ ما عليه، قال: (إذا أُصبتم بمثل هذا ولم تدروا، فعليكم الاحتياط حتىٰ تسألوا وتعلّموا)).

والرواية المذكورة لا تحتاج إلىٰ شرح وتوضيح، فنكتفي بتقريبها علىٰ وجوب الاحتياط، فنقول: إنّ الاستدلال بها علىٰ وجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة مبنيٌّ علىٰ أن يكون المراد بمثل هذه المماثلة في جنس الشبهة، لا في نوعها حتىٰ يشمل مطلق الشبهة الحكميّة، وجوبيّة كانت كما هو موردها، أو تحريميّة، وبذلك يكون مفاد هذه الرواية ـ حينئذٍ ـ إذا أُصبتم، أي: أُبتليتم بمثل هذه الشبهة التي لا يعلم حكمها، فعليكم بالاحتياط حتىٰ تسألوا وتعلموا.

وحينئذٍ يمكن الاستدلال بها علىٰ وجوب الاحتياط في المقام، أي: الشبهة التحريميّة.

(ومنها: موثّقة عبدالرحمٰن بن وضّاح، علىٰ الأقوىٰ قال: كتبت إلىٰ العبد الصالح: يتوارىٰ عنّا القرصُ ويقبل الليلُ ويزيد الليلُ ارتفاعاً، ويستَرُ عنّا الشمسُ ويرتفعُ فوق الجبل حمرةٌ، ويؤذّن عندنا المؤذّنون، فأصلي حينئذٍ، وأُفطِرُ إنْ كنت صائماً، أو انتظر حتىٰ تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتبﷺ: (أرىٰ لك أن تنتظر حتىٰ تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك)).

---

(١) الكافي ٤: ١/٣٩١. الوسائل ٢٧: ١٥٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ١٠٣١/٢٥٩. وفيه: عن عبدالله بن وضّاح، الاستبصار ١: ٩٥٢/٢٦٤ وفيه: عن عبدالله بن صباح. الوسائل ٤: ١٧٦، أبواب مواقيت الصلاة، ب ١٦، ح ١٤، وفيه: عن عبدالله بن وضّاح.

فإنّ الظاهرَ أنّ قولهﷺ: (تأخذ) بيانٌ لمناط الحكم. كما في قولك للمخاطب: أرىٰ لك أن توقّي دَيْنَك وتخلّص نفسك، فيدلّ على لزوم الاحتياط مطلقاً.

ومنها: ما عن أمالي المفيد الثاني ولد الشيخ، بسند كالصحيح، عن مولانا أبي الحسن الرضاﷺ قال: (قال أمير المؤمنينﷺ لكميل بن زياد: أخوك دِينُكَ فَاحتَط لِدينِكَ بما شِئتَ)[1]. وليس في السند إلاّ علي بن محمّد الكاتب الذي يروي عنه المفيد.

ومنها: ما عن خطّ الشهيدﷺ في حديث طويل عن عنوان البصري، عن أبي عبد اللّهﷺ يقول فيه: (سَل العلماء ما جَهِلتَ وإيّاكَ أن تسألهمْ تعنُّتاً وتَجرِبَةً، وإيّاك أن تَعمَلَ

ومحلّ الاستشهاد والاستدلال في هذه الموثّقة هو قول الإمام موسىٰ بن جعفرﷺ، حيث قال في الجواب: (أرىٰ لك ان تنتظر حتىٰ تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدينك) حيث يكون ظاهراً في التعميم وبيان القاعدة الكليّة وهي وجوب الاحتياط في مورد الشبهة لا الأخذ به في هذه المسألة فقط، فتدلّ الموثّقة -حينئذٍ- علىٰ وجوب الاحتياط مطلقاً لا في خصوص هذه المسألة، لأنّ وجوب الانتظار في هذه المسألة يكون من مصاديق تلك القاعدة الكليّة كما أشار إليه المصنّفﷺ بقوله:

(فإنّ الظاهر أنّ قوله: (تأخذ) بيان مناط الحكم) بعنوان القاعدة الكليّة.

(ومنها: ما عن أمالي المفيد الثاني ولد الشيخﷺ بسند كالصحيح، عن مولانا أبي الحسن الرضاﷺ قال: (قال أمير المومنينﷺ لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت)).

وهذه الرواية من حيث السند معتبرة، لأنّها كالصحيح، إذ الوسائط كلّها عدل إمامي (إلاّ علي بن محمد الكاتب ... إلىٰ آخره) وهو ثقة، ومن حيث الدلالة تامّة بناءً علىٰ أن يكون المراد بالمشيئة هو الاستطاعة، فيكون -حينئذٍ- مفادها: أخوك دينك فاحتط لدينك بما استطعت. ومن المعلوم أنّ التعليق بالاستطاعة يفيد الوجوب.

(ومنها: ما عن خطّ الشهيدﷺ في حديث طويل عن عنوان البصري، عن أبي عبداللهﷺ يقول فيه: (سَل العلماء ما جهلت، وإيّاك أن تسألهم تعنتاً وتجربة، وإيّاك أن تعمل

(١) أمالي الطوسي: ١١٠/١٦٨. الوسائل ٢٧: ١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٦.

برأيك شَيئاً، وَخُذِ الاحتياطَ في جميع أُمورك ما تَجِدُ إليه سَبيلاً، وَ اهرَب مِنَ الفُتيا هَرَبَكَ مِنَ الأسَد، ولا تجعل رقبَتك عَتَبَةً لِلنّاسِ)[1].

ومنها: ما أرسله الشهيدﷺ وحُكي عن الفريقين من قوله: (دَع ما يُريبك إلىٰ ما لا يُريبك، فانّك لن تَجدَ نَقدَ شيء تركته لِلّهِ عزّ وجلّ)[2].

ومنها: ما أرسله الشهيدﷺ ـ أيضاً ـ من قولهﷺ: (لك أن تنظر الحَزمَ وَتأخُذَ بالحائطةِ لِدينِكَ)[3].

ومنها: ما أرسل ـ أيضاً ـ عنهمعليهم السلام: (ليسَ بِناكِبٍ عَنِ الصِّراطِ مَن سَلَكَ سَبيلَ الاحتياطِ)[4].

برأيك شيئاً، وخذ الاحتياط في جميع أُمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفُتيا هربك من الأُسد، ولا تجعل رقبتك عَتَبَة للناس)).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية هو أنّ الامامﷺ قد أمر بالاحتياط بقوله: (وخذ الاحتياط ... إلىٰ آخره) ومن المعلوم أن الأمر ظاهر في الوجوب.

(ومنها) قولهﷺ: (دع ما يريبك إلىٰ ما لا يريبك، فانك لم تجد فقد شيء تركته لله عزّ وجلّ).

أي: اترك ما تشكّ في جوازه، وهو ارتكاب الشبهة إلىٰ ما لا تشكّ، وهو ترك الشبهة والاجتناب عنها، فإنّك لن تجد ما تركته لله مفقود الثواب والأُجر.

(ومنها: ما أُرسِلَ ـ أيضاً ـ عنهمعليهم السلام: (ليس بناكبٍ عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط)).

أي: لا يسقط عن الصراط في الآخرة من سلك سبيل الاحتياط في الدنيا.

هذه جملة من الطائفة الثالثة التي يمكن أن يستدل بها علىٰ وجوب الاحتياط.

---

(١) الوسائل ٢٧: ١٧٢، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦١.

(٢) كنز الفوائد ١: ٣٥١. غوالي اللئالي ١: ٣٩٤/٤٠. الذكرىٰ: ١٣٨. الوسائل ٢٧: ١٧٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٣.

(٣) الذكرىٰ: ١٣٨. الوسائل ٢٧: ١٧٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٥.

(٤) ؟؟

والجواب: أمّا عن الصحيحة[١]، فبعدم الدلالة، لأنّ المشارَ إليه في قوله‌عليه‌السلام: (بمثل هذا) إمّا نفسُ واقعة الصيد، وإمّا أن يكون السؤال عن حكمها.

وعلىٰ الأوّل: فإنْ جعلنا الموردَ من قبيل الشكّ في التكليف، بمعنىٰ: إنّ وجوب نصف الجزاء علىٰ كلّ واحد متيقّن ويشكّ في وجوب النصف الآخر عليه، فيكونُ من قبيل وجوب

(والجواب: أمّا عن الصحيحة فبعدم الدلالة ... إلىٰ آخره) وعدم دلالتها علىٰ وجوب الاحتياط في المقام أي: في الشبهة الحكميّة التحريميّة، يتضح بعد ذكر مقدمة وهي:

إنّ المشار إليه في قوله‌عليه‌السلام: (بمثل هذا) لا يخلو عن أحد أمرين:

أحدهما: أن يكون المشار إليه نفس واقعة الصيد المشكوك فيها، بحيث يكون دوران الأمر فيها بين الأقل وهو النصف والأكثر وهو النصفان، فيكون مفاد الرواية حينئذٍ: إذا ابتليتم بمثل هذه الواقعة التي يدور الأمر فيها بين الأقل والأكثر، فعليكم الاحتياط ... إلىٰ آخره.

وثانيهما: أن يكون المشار إليه هو السؤال عن حكمها، فيكون مفادها حينئذٍ: إذا ابتليتم بمثل هذا السؤال في مسألة لا تدرون حكمها، كما لا تدرون حكم هذه المسألة، فعليكم بالاحتياط ... إلىٰ آخره.

وبهذا البيان يتضح لك أنّ الصحيحة أجنبية عن الدلالة بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة علىٰ كِلَا التقديرين.

وأمّا علىٰ التقدير الأوّل بأنْ يكون المشار إليه نفس واقعة الصيد، فعدم الدلالة يتضح بعد مقدمة، وهي: إنّ واقعة الصيد يدور أمرها بين الأقل والأكثر، ثمّ دوران الأمر بين الأقل والأكثر يكون علىٰ قسمين:

أحدهما: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، بأنْ يكون الأقل واجباً مستقلّاً ولو علىٰ تقدير وجوب الأكثر في الواقع، فيسقط التكليف لو أتىٰ به بالنسبة إليه، كدوران ما في الذمّة من الدَّين بين دينار وديناريـن، فتبرأ الذمّة بدفع دينار بالنسبة إلىٰ الدينار الواحد، ويكون الشكّ فيه شكّاً في أصل التكليف بالنسبة إلىٰ الزائد.

---

(١) الكافي ٤: ٣٩١/١. الوسائل ٢٧: ١٥٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ١.

أداء الدَّين المردّد بين الأقلّ والأكثر، وقضاء الفوائت المردّدة. والاحتياطُ في مثل هذا غيرُ لازم بالاتّفاق، لأنّه شكّ في الوجوب. وعلىٰ تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وأمثاله ممّا ثبت التكليف فيه في الجملة، لأجل هذه الصحيحة وغيرها، لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلاً له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

وثانيهما: هو دوران الأمر بين الأقـل والأكـثر الارتـباطيين، بأن لا يكـون الأقـل واجـباً مستقلاً علىٰ تقدير وجوب الأكثر، فلم يسقط التكليف بإتيانه لوكان الواجب في الواقع هو الأكثر، كدوران أمر الصلاة الرباعيّة بين القصر والتمام، فلو أتىٰ بها قصراً وكان الواجب هو التمام، لم يسقط الأمر بالصلاة أصلاً، ويرجع الشكّ فيه إلىٰ الشكّ في المكلّف به، وذلك لأنّ المكلّف لا يعلم متعلّق التكليف، هل هو الأقل أو الأكثر؟ لأنهما ـ حينئذٍ ـ من قبيل المتباينين.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتضح لك أنّ أمر جزاء الصيد يدور بين الأقل والأكثر، حيث لا يعلم أنّ الواجب هل هو نصف الجزاء أو نصفان؟ فإنْ قلنا: إنّه يكـون مـن القسـم الأوّل، ويجري أصل البراءة بالنسبة إلىٰ النصف الزائد، لكون الشكّ في وجوبه شكّاً في أصل التكليف وهو مجرىٰ البراءة بـالاتّفاق، ولكـون الشـبهة شـبهة وجـوبيّة، ولا يـجب فـيها الاحتياط بالاتّفاق، كما أشار إليه بقوله:

(والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتّفاق).

ولو فرضنا وجوب الاحتياط في مورد الرواية لأجل ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي المستفاد من الصحيحة، لا يجوز التعدّي عن مورد الرواية إلىٰ ما نحن فيه، وذلك لعـدم كون المقام مماثلاً لمورد الرواية، وذلك لوجهين:

أحدهما: إنّ الشبهة في مورد الرواية وجوبيّة، وفي المقام تحريميّة.

وثانيهما: هو ثبوت التكليف في مورد الرواية في الجملة بالعلم الإجمالي، غاية الأمر ينحل العلم الإجمالي إلىٰ العلم التفصيلي بالنسبة إلىٰ الأقل، والشكّ في أصل التكـليف بالنسبة إلىٰ الزائد، فيجري أصل البراءة فيه، وهذا بخلاف المقام، حيث يكون الشكّ في أصل التكليف أصلاً، ولم يكن مقروناً بالعلم الإجمالي.

والحاصل أنّه لا يجوز التعدّي عن مورد الرواية علىٰ تقدير وجوب الاحتياط فيه إلىٰ ما

وإنْ جعلنا الموردَ من قبيل الشكّ في متعلّق التكليف، وهو المكلّف به، لكون الأقل علىٰ تقدير وجوب الأكثر غيرَ واجب بالاستقلال، نظير وجوب التسليم في الصلاة، والاحتياطُ هنا وإن كان مذهبَ جماعة من المجتهدين ـ أيضاً ـ إلاّ إنّ ما نحن فيه من الشبهة الحكميّة التحريميّة ليس مثلاً لمورد الرواية، لأنّ الشكّ فيه في أصل التكليف.

هذا مع أنّ ظاهر الرواية التمكّنُ من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلّم فيما بعد، ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصيّة حتىٰ تُعلم المسألةُ لِمَا يُستقبَل من الوقائع.

نحن فيه، لعدم المماثلة.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان جزاء الصيد من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين.

وإنْ قلنا: بأنّه يكون من القسم الثاني، وهو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين حتىٰ يرجع الشكّ فيه إلىٰ الشكّ في المكلّف به، فالاحتياط فيه وإنْ كان مذهب الأخباريين، وجماعة من المجتهدين ـ أيضاً ـ إلّا إنّ ما نحن فيه ليس مماثلاً لمورد الرواية وذلك لوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(لأنّ الشك فيه في أصل التكليف).

أي: بكون الشكّ في المقام في أصل التكليف، وفي مورد الرواية في المكلف به.

وثانيهما: إن الشبهة في موردها وجوبيّة، وفي المقام تحريميّة.

(هذا مع أنّ ظاهر الرواية التمكّنُ من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلّم فيما بعد... إلىٰ آخره).

يقول المصنّف‌ﷺ: إنّ الرواية أجنبية عن المقام من جهة أُخرىٰ، وهي:

إن الرواية ظاهرة في صورة تمكّن المكلّف من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلّم.

وبعبارة أُخرىٰ: في الشبهة قبل الفحص وإمكان إزالتها بالفحص، ومن المعلوم أن الاحتياط واجب في كل شبهة كذلك، وهذا بخلاف ما نحن فيه حيث يكون المفروض فيه عدم التمكّن من إزالة الشبهة، فلا يجوز التعدّي عن مورد الرواية إلىٰ ما نحن فيه، وذلك

ومنه يظهر: إنّه إن كان المشار إليه بـ(هذا) هو السؤال عن حكم الواقعة ـ كما هو الثاني من شقّ الترديد ـ فإنْ أُريد بالاحتياط فيه الافتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه، وإنْ أُريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوىٰ فيها أصلاً حتىٰ بالاحتياط فكذلك.

لعدم المماثلة.

هذا تمام الكلام في الشقّ الأوّل من المقدّمة الأُولىٰ حيث قلنا: إنّ المشار إليه لا يخلو عن أحد أمرين ... إلىٰ آخره.

وبقي الكلام في الأمر الثاني والشقّ الثاني، وقد أشار إليه بقوله:

(ومنه يظهر: إنّه إنْ كان المشار إليه بـ(هذا) هو السؤال عن حكم الواقعة ـ كما هو الثاني من شقّ الترديد ـ).

أي: ممّا ذكر من أن ظاهر الرواية هو صورة تمكّن المكلّف من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلّم، يظهر: إنّه إنْ كان المشار إليه بـ(هذا) هو السؤال عن حكم الواقعة ... إلىٰ آخره، فإنّ ما ذكر في الرواية من قولهعليه السلام: (فعليكم الاحتياط) لا يخلو عن أحد احتمالين:

أحدهما: أن يكون المراد بالاحتياط هو الإفتاء به. أي: فعليكم الإفتاء بالاحتياط لا بالبراءة.

وثانيهما: أنْ يكون المراد به هو الاحتراز عن الفتوىٰ بالاحتياط. بمعنىٰ: إنّه لا يجوز الإفتاء بالاحتياط ولا بالبراءة.

وعلىٰ التقديرين لا ينفع فيما نحن فيه.

أمّا علىٰ الاحتمال الأوّل، فلأنّ وجوب الإفتاء بالاحتياط في واقعة يتمكّن المكلّف فيها من تعلّم المسألة بالسؤال، لا يدلّ علىٰ وجوب الإفتاء به في مسألة لا يتمكّن المكلّف فيها من الاستعلام كما هو محلّ الكلام في المقام.

وأمّا علىٰ الاحتمال الثاني، فلأنّ الاحتراز عن الفتوىٰ عند التمكّن من الاستعلام كما هو مورد الرواية لا يدلّ علىٰ الاحتراز عن الفتوىٰ والتوقّف فيها عند عدم التمكّن من الاستعلام، فيجوز أن يفتي فيه بالبراءة.

وبعبارة أُخرىٰ: إن وجوب الفتوىٰ بالاحتياط في مورد الرواية لا ينفع في المقام، أي: في الشبهة التحريميّة، وذلك لأنّ المراد بالمماثلة إنْ كان في النوع، فلا ربط لمورد الرواية

وأمّا عن الموثّقة[1]: فبأنّ ظاهرها الاستحباب. والظاهرُ أنّ مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعيّة، لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أمارةً عليها؛ لأنّ إرادةَ الاحتياط في الشبهة الحكميّة بعيدةٌ عن منصب الإمام عليه السلام؛ لأنّه لا يقرّر الجاهل بالحكم على جهله.

بالمقام أصلاً، لكون الشبهة فيه وجوبيّة، وفي المقام تحريميّة، وإنْ كان في الجنس، فإنّه وإنْ كان يشمل المقام إلّا إنّه لا ينفع أيضاً، لأنّه مستلزم لتخصيص المورد، لأنّ الأخباري لا يقول بوجوب الفتوى بالاحتياط في الشبهة الوجوبيّة وهي مورد الرواية، فيلزم خروج مورد الرواية عنها وهو غير جائز.

وخلاصة القول هو أنّ الصحيحة لا تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة وذلك بالبيان المتقدّم.

(وأمّا عن الموثّقة: فبأنّ ظاهرها الاستحباب ... إلى آخره).

وهو المستفاد من قوله عليه السلام: (أرى لك ان تنتظر ...إلى آخره).

وأمّا تفصيل الجواب عن الموثّقة فلابدّ أنْ يكون الجواب عنها:

تارة: على مذهب من يقول بتحقّق الغروب باستتار القرص، كالسيد والشيخ وابن بابويه رحمهم الله، حيث تكون الشبهة ـ حينئذٍ ـ موضوعيّة على ما يأتي تفصيل ذلك.

وأخرى: على مذهب من يقول بتحقّق الغروب بذهاب الحمرة المشرقيّة، كما عليه أكثر الفقهاء الإماميّة، حيث تكون الشبهة ـ حينئذٍ ـ حكميّة، كما سيأتي.

والمراد بالحمرة في قوله عليه السلام: (حتى تذهب الحمرة) على المذهب الأوّل هي الحمرة المغربيّة، حيث تكون مردّدة بين الحمرة التي تكون أمارة على غروب الشمس ودخول وقت المغرب، وبين الحمرة المغربيّة المرتفعة فوق الجبل الحاصلة من نور الشمس، وتكون أمارة على عدم غروب الشمس، فتكون الشبهة ـ حينئذٍ ـ موضوعيّة؛ وذلك لكون الشكّ ناشئاً من الأُمور الخارجيّة، مع كون مفهوم الغروب واضحاً ومعلوماً شرعاً على الفرض، وهو استتار القرص.

---

(١) التهذيب ٢: ١٠٣١/٢٥٩. الاستبصار ١: ٩٥٢/٢٦٤. الوسائل ٤: ١٧٦، أبواب مواقيت الصلاة، ب١٦، ح١٤.

ولا ريبَ أنّ الانتظار مع الشكّ في الاستتار واجب لأنّه مقتضىٰ استصحاب عدم الليل والاشتغال بالصوم وقاعدة الاشتغال بالصلاة. فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشـاكّ في براءة ذمته عن الصوم والصلاة، ويتعدّىٰ منه إلىٰ كل شاكّ في براءة ذمّته عمّا يجب عليه يقيناً، لا مطلق الشاكّ، لأنّ الشاكّ في الموضوع الخارجي مع عدم تيقّن التكـليف لا يجبُ عليه الاحتياطُ باتّفاق من الأخباريّين أيضاً.

هذا كلّه علىٰ تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب وكون الحمرة غير الحمرة المشرقيّة. ويحتمل بعيداً أنْ يُرادَ من الحمرة الحمرةُ المشرقيّةُ التي لابدّ من زوالها في تحقّق المغرب.

وتعليله ـ حينئذٍ ـ بالاحتياط وإن كان بعيداً عن منصب الإمامعليه السلام ـ كما لا يخفى ـ إلاّ إنّه يمكن أن يكون هذا النحوُ من التعبير لأجل التقيّة، لإيهام أنّ الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه، لا أنّ المغرب لا يدخل مع تحقّق الاستتار، كما أنّ

وظاهر الموثّقة وإنْ كان الاستحباب نظراً إلىٰ قولهعليه السلام: (أرىٰ لك أنْ تنتظر) الظاهر في استحباب الانتظار، إلّا إنّ الانتظار واجب من جهة أُخرىٰ، وهي ما أشار إليه المصنّفرحمه الله بقوله:

(ولا ريب أنّ الانتظار مع الشكّ في الاستتار واجب، لأنّه مقتضىٰ اسـتصحاب عـدم الليل والاشتغال بالصوم وقاعدة الاشتغال بالصلاة ... إلىٰ آخره).

ولازم الجميع هو وجوب الانتظار حتىٰ يتحقّق الليل، فتحصل براءة الذمّة عن الصوم والصلاة؛ لأنّ العقل يحكم بأنّ الاشتغال اليقيني المقتضي للبراءة اليقينية، وهي لا تحصل إلّا بالانتظار.

(ويتعدّىٰ منه إلىٰ كل شاكّ في براءة ذمّته عمّا يجب عليه يقيناً لا مطلق الشاكّ).

ويجوز التعدّي من مورد الموثّقة إلىٰ مورد آخر إذا كان المكلّف شاكّاً في براءة ذمّته بعد اليقين باشتغالها، ولا يجوز التعدّي إلىٰ مطلق الشاكّ، كالشاكّ في وجوب الاحتياط في المقام، والشاكّ في كون مائع خمراً في الموضوع الخارجي، إذ لا يجب فيهما الاحـتياط باتّفاق من الأخباريين.

وأمّا الجواب عن الموثّقة علىٰ مـذهب مـن يـقول بـتحقّق الغـروب بـذهاب الحـمرة

قوله: (أرىٰ لك)، يُستشمُّ منه رائحة الاستحباب، فلعلّ التعبيرَ به مع وجوب التأخير من جهة التقيّة.

وحينئذٍ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدلّ إلاّ علىٰ رجحانه.

وأمّا عن رواية الأمالي[1]، فبعدم دلالتها علىٰ الوجوب، للزوم إخراج أكثر موارد الشبهة، وهي الشبهة الموضوعيّة مطلقاً والحكميّة الوجوبيّة. والحملُ علىٰ الاستحباب ـ أيضاً ـ مستلزمٌ لإخراج موارد وجوب الاحتياط، فتحمل علىٰ الإرشاد أو علىٰ الطلب المشترك بين الوجوب والندب.

المشرقيّة، فبأنّ الموثّقة واردة في مقام التقيّة، لأنّ وظيفة الإمام عليه السلام في الشبهة الحكميّة هو بيان الحكم الواقعي ورفع الاشتباه، فكان الحقّ أن يقول: انتظر حتىٰ تذهب الحمرة، لأنّ الغروب يتحقّق بذهابها علىٰ الفرض، فالتعبير بقوله: (أرىٰ لك أن تنتظر حتىٰ تذهب الحمرة) ثمّ تعليله الحكم بالاحتياط وإنْ كان بعيداً عن منصب الإمام عليه السلام إذ وظيفته عليه السلام بيان الغروب لا الاحتياط، إلّا إنّه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيّة؛ لإيهام أنّ الوجه في التأخير هو حصول الجزم بالغروب، لا أنّ المغرب لا يدخل مع تحقّق الاستتار.

والحاصل أنّ قوله عليه السلام: (أرىٰ لك أن تنتظر) ظاهر في استحباب الانتظار، ولعلّ التصريح بالاستحباب مع وجوب الانتظار عندنا كان من جهة التقيّة.

(وحينئذٍ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلّا علىٰ رجحانه).

أي: إنّ تعليل الحكم وهو استحباب الانتظار بالاحتياط، وهو قوله: (وتأخذ بالحائطة ... إلىٰ آخره) لا يدلّ إلّا علىٰ رجحان الاحتياط لا علىٰ وجوبه، لأنّ علّة المستحب مستحبة، وبذلك لا تكون الموثّقة دليلاً علىٰ وجوب الاحتياط فيما نحن فيه أصلاً.

(وأمّا عن رواية الأمالي، فبعدم دلالتها علىٰ الوجوب للزوم إخراج أكثر موارد الشبهة، وهي الشبهة الموضوعيّة مطلقاً والحكميّة الوجوبيّة ... إلىٰ آخره).

أي: وأمّا الجواب عن رواية الأمالي وهي قوله عليه السلام: (أخوك دينك فاحتط لدينك)، فبعدم دلالتها علىٰ وجوب الاحتياط؛ وذلك لأنّها لو دلّت علىٰ الوجوب، لدلّت عليه في

---

(١) أمالي الطوسي: ١١٠/١٦٨. الوسائل ٢٧: ١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب١٢، ح٤٦.

وحينئذٍ فلا ينافي لزومَهُ في بعض الموارد وعدمَ لزومه في بعض آخر، لأنّ تأكّد الطلب الإرشادي وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في الفعل، لأنّ الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرّة، فيختلف رضاء المرشد بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرّة كما أنّ الأمر في الأوامر الواردة في إطاعة الله ورسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات.

هذا، والذي يقتضيه دقيق النظر أنّ الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزامي، لأنّ المقصود منه بيان أعلىٰ مراتب الاحتياط لا جميع مراتبه ولا المقدار الواجب.

كل شبهة، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

أمّا الملازمة فواضحة، وذلك لجعل الدِّين بمنزلة الأخ في وجوب المحافظة، فيجب حفظ الدِّين ورعايته في جميع الموارد.

وأمّا بطلان التالي، فَلِمَا ذكره المصنّف من إخراج أكثر موارد الشبهة عنها، وكذلك حملها علىٰ الاستحباب مستلزم لإخراج موارد الوجوب، عنها مع أنّها آبية عن التخصيص كما لا يخفىٰ، فيجب حملها أمّا علىٰ الإرشاد المشترك بين الوجوب والندب، أو علىٰ الطلب المولوي المشترك بين الوجوب والندب؛ لئلّا يلزم تخصيص الأكثر في الأوّل بإخراج الشبهات الموضوعية مطلقاً، والحكميّة الوجوبيّة لعدم وجوب الاحتياط فيها بالاتّفاق، وأصل التخصيص في الثاني بإخراج موارد وجوب الاحتياط، وهي الشكّ في المكلّف به وأنّها آبية عن التخصيص.

(والذي يقتضيه دقيق النظر أن الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزامي).

أي: الإرشادي الاستحبابي، وذلك، لأنّ المقصود منه بيان أعلىٰ مراتب الاحتياط لا جميعها، والفرق بينهما: إن الأوّل أي: بيان أعلىٰ المراتب لا يتحقق إلّا بضمّ الاحتياطات الواجبة مع المستحبة.

ومن المعلوم أنّ هذا الضمّ مستحب وليس بواجب قطعاً، وبذلك تكون النتيجة هي الاحتياط في الدِّين حسب القدرة والاستطاعة. وهذا بخلاف الاحتياط في جميع المراتب، إذ الاحتياط في جميع المراتب لا يتحقّق، إلّا بالاحتياط في جميع موارد وجوب الاحتياط

والمرادُ من قوله: (بما شئت)، ليس التعميم من حيث القلّة والكثرة والتفويض إلىٰ مشيئة الشخص، لأنّ هذا كلّه مُنافٍ لجعله بمنزلة الأخ، بل المرادُ أنّ أيّ مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلّها، وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا تستحسن بالنسبة إلىٰ الدِّين لأنّه بمنزلة الأخ الذي هو كذلك، وليس بمنزلة سائر الأُمور لا يستحسنُ فيها بعضُ مراتب الاحتياط، كالمال وما عدا الأخ من الرجال، فهو بمنزلة قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا استَطَعتُم﴾[1].

وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدّمة، مع ضعف السند في الجميع.

نعم، يظهرُ من المحقّق ﷺ في المعارج اعتبارُ إسناد النبوي: (دع ما يريبك)[2]، حيث اقتصر في ردّه علىٰ: «أنّه خبرٌ واحدٌ لا يُعَوَّلُ عليه في الأُصول، وأنّ إلزام المكلّف بالأثقل مظنّة الريبة».

وموارد استحبابه، فلابدّ ـ حينئذٍ ـ من حملها علىٰ القدر المشترك، لئلّا يلزم التخصيص.

(والمراد من قوله ﷺ: (بما شئت) ليس التعميم من حيث القلّة والكثرة والتفويض إلىٰ مشيئة الشخص).

أي: المراد (بما شئت) هو: ما استطعت، لا التفويض إلىٰ المشيئة ليكون مفادها: احتط لدينك بما تريد وتشاء، فيكون الأمر ظاهراً في الاستحباب لكون التفويض منافياً لجعل الدِّين بمنزلة الأخ في كمال المحافظة عليه، بل يكون معناها احتط لدينك بما استطعت، أي: بأيّ مرتبة من مراتب الاحتياط استطعتها.

(وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدمة ... إلىٰ آخره).

أي: وممّا ذكرنا في رواية الأمالي من حملها علىٰ القدر المشترك بين الوجوب والندب، يظهر الجواب عن سائر الأخبار المذكورة، فإنّها تُحمَل علىٰ الإرشاد المشترك بين الوجوب والندب، أو الطلب المولوي المشترك كذلك، هذا مضافاً إلىٰ ضعف سندها، فلا تكون حجّة حتىٰ يصحّ الاستدلال علىٰ وجوب الاحتياط.

---

(١) التغابن: ١٦.

(٢) كنز الفوائد ١: ٣٥١. غوالي اللآلئ ١: ٣٩٤/٤٠. الذكرىٰ: ١٣٨. الوسائل ٢٧: ١٧٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٣.

وما ذكره محلُّ تأمّل، لمنع كون المسألة أُصوليّة، ثمّ منعِ كون النبوي من أخبار الآحاد المجرّدة، لأنّ مضمونه ـ وهو ترك الشبهة ـ يمكن دعوىٰ تواتره، ثمّ منع عدم اعتبار أخبار الآحاد في المسألة الأُصوليّة. وما ذكره من: «أنّ إلزام المكلّف بالأثقل ... إلىٰ آخره»، فيه: إنّ الإلزام من هذا الأمر، فلا ريبة فيه.

نعم، قيل باعتبار النبوي من حيث السند، وهو: (دع ما يريبك إلىٰ ما لا يريبك) وقد أجاب عنه المحقّقﷺ بوجهين:

أحدهما: إنّه خبر واحد لا يعوّل عليه في الأُصول.

وثانيهما: إنّ في وجوب الاحتياط مظنّة الريبة، لأنّ فيه إلزام المكلّف بالأثقل وهو فعل محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة لاحتمال عدم رضىٰ الله تعالىٰ بمشقّة عباده.

ويقول المصنّفﷺ في ردِّ ما أجاب به المحقّقﷺ:

(وما ذكره محلّ تأمّل).

والتأمّل فيما ذكره المحقّقﷺ يمكن أن يتصوّر من وجوه، كما أشار إليها المصنّفﷺ:

الأوّل: هو التأمّل في الوجه الأوّل من الجواب بوجوه:

الأوّل: منع كون مسألة وجوب الاحتياط أُصولية حتىٰ لا يجوز الاعتماد فيها علىٰ خبر الواحد، بل هي من المسائل الفرعيّة، لأنّ الاحتياط يكون من عوارض فعل المكلّف، فيكون البحث فيه بحثاً عن عوارض فعل المكلّف، ومن المعلوم أنّ البحث عن عوارض فعل المكلّف من المسائل الفرعية لا الأُصولية.

الثاني: منع كون النبوي من الأخبار الآحاد المجردة، لأنّ مضمونه ـ وهو ترك الشبهة ـ يمكن دعوىٰ تواتره.

والثالث: منع عدم اعتبار أخبار الآحاد في المسألة الأُصولية، نعم، لا تعتبر في أُصول الدين.

وأمّا التأمّل في الوجه الثاني من الجواب فقد أشار إليه بقوله:

(فيه: إنّ الإلزام من هذا الأمر، فلا ريبة فيه).

أي: إن الإلزام بالأثقل ثابت من هذا الأمر، وغيره، فلا يبقىٰ ريب في الإلزام إذا ثبت بالدليل.

الرابعة: أخبار التثليث المرويّة عن النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام وبعض الأئمّة عليهم السلام.

في مقبولة ابن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين ـ بعد الأمر بأخذ المشهور منهما وترك الشاذّ النادر، معلّلاً بقوله عليه السلام: (فإنّ المجْمَعَ عليه لا ريبَ فيه)[1].

قوله: (إنّما الأمورُ ثلاثةٌ، أمر بيّن رشدهُ فيتّبع، وأمرٌ بَيّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ، وأمرٌ مُشكِلٌ يُرَدُّ حُكمُهُ إلى اللّهِ وَرَسُولِهِ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلالٌ بيّنٌ وحرامٌ بيّنٌ وشُبَهاتٌ بَينَ ذلك، فَمن تَرَكَ الشُّبَهاتِ نَجىٰ مِنَ الُمحرَّماتِ، وَمَن أخذَ بالشُّبَهاتِ وَقَعَ في المُحرَّماتِ وَهَلَكَ مِن حَيثُ لا يَعلَمُ)[2].

(والرابعة: أخبار التثليث المرويّة عن النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام).

وهي الطائفة الرابعة التي استدل بها علىٰ وجوب الاحتياط وهي أخبار التثليث، وما أشار إليه المصنّف رحمه الله هي ثلاثة:

أحدها: ما عن الإمام عليه السلام. والثانية والثالثة ما عن النبي صلى الله عليه وآله، ففي ذيل مقبولة عمر بن حنظلة الورادة في الخبرين المتعارضين قال الإمام عليه السلام:

(إنّما الأُمور ثلاثة، أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يُرَدُّ حكمه إلىٰ الله ورسوله صلى الله عليه وآله).

ثمّ ذكر ما عن النبي صلى الله عليه وآله حيث (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **(حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجىٰ من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم)**).

ثمّ أشار إلىٰ الثالثة التي رُويت عن النبي صلى الله عليه وآله بقوله:

(النبوي المروي عن أبي عبد الله عليه السلام في كلام طويل، وقد تقدّم في أخبار التوقّف). وهو قول رسول الله صلى الله عليه وآله: **(الأُمور ثلاثة أمر بيّن لك رشده فاتّبعه، وأمر بيّن لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلىٰ الله تعالىٰ).**

والاستدلال بهذه الطائفة مبني علىٰ أن يكون الشاذ الذي أمر الإمام عليه السلام بتركه وأوجب

---

(١) الكافي ١: ١٠/٦٨. الفقيه ٣: ١٨/٦. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

(٢) الكافي ١: ١٠/٦٨. الفقيه ٣: ١٨/٦. التهذيب ٦: ٨٤٥/٣٠٢. الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٩.

وجه الدلالة: إنّ الإمامﷺ أوجب طرح الشاذّ معلّلاً بأنّ المُجمَع عليه لا ريب فيه، والمراد أنّ الشاذّ فيه الريبُ، لا أنّ الشهرة تجعل الشاذّ ممّا لا ريب في بطلانه، وإلّا لم يكن معنىً لتأخّر الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدليّة والأصدقيّة والأورعيّة، ولا لفرض الراوي الشهرة في كِلَا الخبرين، ولا لتثليث الأمور، ثمّ الاستشهاد بتثليث النبيﷺ.

طرحه داخلاً في الأمر المشكل الذي يجب ردّه إلىٰ الله تعالى ورسولهﷺ في التثليث الإمامي، وداخلاً في الشبهات في التثليث النبوي الأوّل، وداخلاً في الأمر المختلَف فيه في النبوي الثاني، وذلك بأن يكون المراد بنفي الريب عن المُجمَع عليه في قولهﷺ: (فإنّ المُجمَع عليه لا ريب فيه) نفيه بالإضافة إلىٰ الشاذّ؛ ليكون مفهومه ثبوت الريب في الشاذ، لا نفي الريب عنه رأساً حتىٰ يكون مقطوع الصحّة، ليكون مفهومه كون الشاذّ معلوم البطلان، فيكون الأوّل داخلاً في البيّن الرشد، والحلال البيّن، والثاني أي: الشاذّ داخلاً في البيّن الغي، والحرام البيّن، فلا يحتاج ـ حينئذ ـ وجوب ترك الشاذّ إلىٰ الاستدلال، لأنّه أمر مركوز في النفس.

وحينئذ إذا وجب طرح الشاذّ الداخل في الأمر المشكل والشبهات، لوجب الاجتناب عن كل أمر مشكل وشبهة، كشرب التتن مثلاً، وهو المطلوب.

ولكن الكلام في إثبات كون الشاذ داخلاً في الأمر المشكل والشبهات، لا في البيّن الغي والحرام البيّن، كما توهّمه صاحب الفصولﷺ، حيث قال: بأنّ الشاذّ داخل في البيّن الغي، فيكون مقطوع البطلان، كما أنّ المشهور داخل في البيّن الرشد، فيكون معلوم الصحّة.

وقد أشار المصنّفﷺ بردِّ هذا التوهّم بقوله: (**لا أنّ الشهرة تجعل الشاذّ ممّا لا ريب في بطلانه**).

والشاهد علىٰ عدم دخول الشاذّ في البيّن الغي والحرام البيّن، اُمور قد أشار إليها بقوله: (**وإلّا لم يكن معنىً لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدليّة والأصدقيّة والأورعيّة، ولا لفرض الراوي الشهرة في كِلَا الخبرين، ولا لتثليث الأُمور، ثمّ الاستشهاد بتثليث النبيﷺ**).

وما ذكر شاهداً علىٰ عدم دخول الشاذّ في معلوم البطلان كما توهّمه صاحب الفصول

والحاصل أنّ الناظر في الرواية يقطع بأنّ الشاذّ ممّا فيه الريب فيجب طرحه وهو الأمر المشكل الذي أوجب الإمام ردّه إلىٰ اللّه ورسوله ﷺ.

فيعلم من ذلك كلّه أنّ الاستشهاد بقول رسول اللّه ﷺ في التثليث لا يستقيم إلّا مع وجوب الاجتناب عن الشبهات، مضافاً إلىٰ دلالة قوله: (نجىٰ من المحرّمات)، بناءً علىٰ أنّ

هو ثلاثة أُمور، لابدّ من توضيح كل واحدة منها فنقول:

أمّا الأمر الأوّل: وهو عدم صحّة تأخير الترجيح بالشهرة علىٰ الترجيح بالصفات؛ فلأنّ الشهرة ـ حينئذ ـ تكون من المرجِّحات القطعيّة، والصفات كالأعدليّة والأصدقيّة والأورعيّة تكون من المرجِّحات الظنّية فيلزم أنّه لا يجوز تقديم المرجِّح القطعي علىٰ المرجِّح الظنّي وهو باطل.

وأمّا الأمر الثاني: وهو فرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين؛ فلأنّ الخبرين المشهورين يكونان قطعيين علىٰ الفرض، ولا يعقل التعارض بين الدليلين القطعيّين من جميع الجهات، فيكون فرض الشهرة في الخبرين المتعارضين باطلاً.

وأمّا الأمر الثالث: وهو عدم صحة التثليث، وعدم صحة الاستشهاد به؛ فلأنّ الشاذ ـ حينئذ ـ يكون مقطوع البطلان، فيجب طرحه من دون حاجة إلىٰ تثليث الأُمور، والاستشهاد به علىٰ ذلك.

فيعلم من ذلك كلّه أنّ الاستشهاد بقول رسول الله ﷺ في التثليث لا يستقيم إلّا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات.

وتوضيح ذلك: إنّ الإمام عليه السلام استشهد علىٰ وجوب طرح الشاذّ، لكونه من الشبهات، فلابدّ أن تكون الشبهات ممّا يجب الاجتناب عنه، إذ لو لم يكن الاجتناب عنها واجباً، بأن لا يدلّ كلام الرسول ﷺ علىٰ وجوب ترك الشبهة لَمَا صحّ الاستشهاد بكلام الرسول ﷺ علىٰ وجوب طرح الشاذّ.

ثمّ يذكر المصنّف قدس سره ما يدلّ علىٰ وجوب الاجتناب عن الشبهات من القرائن في التثليث النبوي:

أُولاها: قوله ﷺ: ((نجىٰ من المحرّمات) بناءً علىٰ أنّ **تخلّص النفس من المحرمات واجب**).

تخلّص النفس من المحرّمات واجب، وقوله ﷺ: (وقع في المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم).

ودون هذا النبوي في الظهور، النبويُّ المرويُّ عن أبي عبدالله عليه السلام في كلام طويل، وقد تقدّم في أخبار التوقّف[1]، وكذا مرسلة الصدوق[2] عن أمير المؤمنين عليه السلام.

والجواب عنه: ما ذكرنا سابقاً، من أنّ الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادي للتحذير
[illegible]

فالاجتناب عن الشبهات -أيضاً- واجب، لأنّه مقدّمة للنجاة من المحرّمات، وتخلّص النفس عنها، فإذا كان تخلّص النفس عنها واجباً، لكان الاجتناب عن الشبهات واجباً أيضاً؛ وذلك لأنّ مقدّمة الواجب واجبة.

وثانيتها: قوله ﷺ: (وقع في المحرّمات).

أي: الأخذ بالشبهات مُوجِب للوقوع في المحرّمات، ومن المعلوم أنّ إيقاع النفس في المحرّمات محرّم، فالأخذ بالشبهات -أيضاً- محرّم، وإذا كان الأخذ بها محرّماً كان الاجتناب عنها واجباً.

وثالثتها: قوله ﷺ: (وهلك من حيث لا يعلم).

وهذه الجملة تدلّ على أنّ في ارتكاب الشبهات هلاك أي: عقاب، لأنّ الهلاك ظاهر في الهلاك الأُخروي الذي يجب دفعه بترك الشبهات، فترك الشبهات واجب وهو المطلوب.

(ودون هذا النبوي في الظهور، النبويُّ المرويُّ ... إلى آخره).

ووجه كونه أدون ظهوراً هو عدم استشهاد الإمام عليه السلام بهذا النبوي.

(والجواب عنه: ما ذكرنا سابقاً من أنّ الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادي ...إلى آخره).

والجواب عن الاستدلال بحديث التثليث النبوي ما ذكره المصنّف قدس سره سابقاً في الجواب عن أخبار التوقّف والاحتياط من حملها على الإرشاد المشترك بين الوجوب والندب، فالأمر بالاجتناب عن الشبهة ليس لخصوص الوجوب ليكون دليلاً للأخباري،

---

(١) الكافي ١: ٦٨/١٠. الفقيه ٣: ٦/١٨. التهذيب ٦: ٣٠٢/٨٤٥. الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي، ب١٢، ح٩.

(٢) الفقيه ٤: ٥٣/١٩٣. الوسائل ٢٧: ١٧٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٨.

عن المضرّة المحتملة فيها، فقد تكون المضرّة عقاباً، وحينئذ فالاجتناب لازم، وقد تكون مضرّة أُخرىٰ، فلا عقابَ على ارتكابها علىٰ تقدير الوقوع في الهلكة، كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب علىٰ تقدير الحرمة اتفاقاً، لقبح العقاب علىٰ الحكم الواقعي المجهول باعتراف الأخباريين أيضاً، كما تقدّم.

وإذا تبيّن لك أنّ المقصودَ من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوصَ الإلزام، فيكفي ـ حينئذ ـ في مناسبة ذكر كلام النبيّ ﷺ المسوق للإرشاد أنّه إذا كان الاجتنابُ عن المشتبه بالحرام راجحاً، تفصّياً عن الوقوع في مفسدة الحرام، فكذلك طرح الخبر الشاذّ واجب، لوجوب التحرّي عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعدُ من الريب وأقربُ إلىٰ الحقّ، إذ لو قصّر في ذلك وأخذ بالخبر الذي فيه الريبُ أُحتمل أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجّة له،

ولا لخصوص الندب، لئلّا يلزم التخصيص وهو آبٍ عنه، بل يكون للإرشاد المشترك.

غاية الأمر تكون حكمة طلب ترك الشبهة إرشاداً هي النجاة والتخلّص عن الهلاكة المحتملة، كما أشار إليها المصنّف ﷺ بقوله:

(للتحذير عن المضرّة المحتملة فيها).

غاية الأمر لو كانت المضرّة المحتملة عقاباً كان الاجتناب عن الشبهة واجباً، وإنْ كانت غيره كان مستحباً، ولابدّ ـ حينئذ ـ من إحراز الصغرىٰ أي: المضرّة عقاباً، أو غيره من الخارج، فلا عقاب علىٰ ارتكابها أي: المضرّة، علىٰ تقدير الوقوع في الهلكة بمعنىٰ غير العقاب (كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب علىٰ تقدير الحرمة) لا من جهة احتمال الضرر، ولا من جهة احتمال الحرمة.

أمّا الأوّل: فلكون الشبهة بالنسبة إلىٰ احتمال الضرر موضوعيّة، فلا عقاب فيها بالاتّفاق.

أمّا الثاني: فلقبح العقاب علىٰ الحكم الواقعي المجهول باعتراف الأخباريين (وإذا تبيّن لك أنّ المقصودَ من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوصَ الإلزام، فيكفي ـ حينئذ ـ في مناسبة ذكر كلام النبيّ ﷺ المسوق للإرشاد أنّه إذا كان الاجتناب من المشتبه بالحرام راجحاً تفصّياً عن الوقوع في مفسدة الحرام).

وبيان المناسبة: إنّه إذا كان اجتناب المشتبه بالحرام في الشبهات التكليفيّة راجحاً تفصّياً عن احتمال الوقوع في الحرام الواقعي في النبوي، لكان الاجتناب عن الشاذّ

فيكون الحكمُ به حكماً من غير الطريقة المنصوبة من الشارع، فتأمّل.

ويؤيّد ما ذكرنا من أنّ النبوي ليس وارداً في مقام الإلزام بترك الشبهات أُمورٌ:

أحدها: عمومُ الشبهات للشبهة الموضوعيّة التحريميّة التي اعترف الأخباريّون بعدم وجوب الاجتناب عنها.

وتخصيصُه بالشبهة الحكميّة مع أنّه إخراج لأكثر الأفراد، مُنافٍ للسياق، فإنّ سياقَ الرواية آبٍ عن التخصيص، لأنّه ظاهر في الحصر، وليس الشبهة الموضوعيّة من الحلال البيّن، ولو بني علىٰ كونها منه لأجل أدلّة جواز ارتكابها، قلنا بمثله في الشبهة الحكميّة.

واجباً عند تعارضه مع المشهور أيضاً؛ وذلك لأنّ المشهور مقطوع الحجّية، فيكون الأخذ به مبرئاً للذمّة يقيناً، وهذا بخلاف الشاذّ حيث يكون مشكوك الاعتبار، ولابدّ من البناء علىٰ عدم اعتباره من جهة الأصل، وعلىٰ عدم أخذه من جهة حكم العقل.

فيكون المتحصّل من الجميع هو ترك الشاذّ، وعدم جواز الأخذ به، وعدم جعله دليلاً علىٰ الحكم، بقرينة (فيتّبع) أي: يجب اتّباع بيّن الرشد، ولا يجوز اتّباع الشاذّ كبيّن الغيّ، فلا يناسب الحكم بالحرمة، والحليّة، إذ لم يصدق علىٰ اختيار احتمال الحرمة اتّباع الحرمة حتى يجب ترك محتمل الحرمة.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ ردِّ المناسبة المذكورة لذكر كلام النبيّ ﷺ، فإنّ ذكر كلام النبيّ ﷺ يصحّ أن يكون للمناسبة فيما إذا كان الإمام عليه السلام في مقام بيان المناسبة، وهو خلاف ظاهر الرواية، لأنّ الظاهر منها هو كون الإمام عليه السلام في مقام الاستشهاد بالنبوي، فذكر النبوي للاستشهاد لا للمناسبة فيكون ظاهر استشهاد الإمام عليه السلام إرادة الوجوب.

إلّا إنّ المصنّف رحمه الله يقول بصرف النبوي عن هذا الظهور بأُمور حيث قال:

(ويؤيّد ما ذكرنا من أنّ النبوي ليس وارداً في مقام الإلزام بترك الشبهات أُمور:

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعيّة التحريميّة التي اعترف الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها).

وقد ذكر المصنّف رحمه الله أُموراً تؤيّد كون النبوي للإرشاد المشترك لا للوجوب.

وحاصل الأمر الأوّل منها أنّ الشبهات في قول النبيّ ﷺ: (من أخذ بالشبهات)[1] تفيد

---

(١) الكافي ١: ٦٨/١٠. الفقيه ٣: ١٨/٦. التهذيب ٦: ٨٤٥/٣٠٢. الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي،

الثاني: إنّه ﷺ رتّب علىٰ ارتكاب الشبهة الوقوعَ في المحرّمات والهلاك من حيث لا يعلم، والمرادُ جنسُ الشبهة.

العموم، لكونها جمعاً معرَّفاً بالألف واللّام، والجمع المعرَّف يدل علىٰ العموم، فيشمل الشبهة الموضوعيّة والحكميّة، ومن المعلوم أنّ الشبهة الموضوعيّة لا يجب فيها الاحتياط حتى عند الأخباريين أيضاً، فلابدّ حينئذٍ؛ إمّا من حمل النبوي علىٰ الإرشاد المشترك، أو من اختصاصه بالشبهة الحكميّة بإخراج الشبهة الموضوعية عنه.

ولا يمكن الثاني أي: التخصيص، لوجهين:

أحدهما: إنّ ذلك مستلزم لتخصيص الأكثر، لكثرة أفراد الشبهة الموضوعيّة، وتخصيص الأكثر لا يجوز لكونه مستهجناً.

وثانيهما: إن التخصيص ينافي السياق، فإنّ السياق آبٍ عن التخصيص، إذ ظاهره هو الحصر أي: حصر الأمور بالثلاث، وهي: حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك.

ثمّ إنّ الشبهة الموضوعيّة ليست من الحلال البيّن كما توهّمه الشيخ الحرّ ﴿﴾ ولا من الحرام البيّن بالاتّفاق، فلابدّ ـ حينئذ ـ أن تكون من القسم الثالث، وهي شبهات بين ذلك، وإلّا يلزم أن تكون الأمور أربعة لا ثلاثة، وذلك منافٍ للحصر المستفاد من كلمة (إنّما).

فلو قال الأخباري: بأنّ الشبهة الموضوعيّة من الحلال البيّن، لأدلة جواز ارتكابها فلا ينافي إخراجُها بالتخصيصِ الحصرَ.

لقلنا: ذلك في الشبهة الحكميّة لأدلة البراءة.

وبهذا البيان يكون الحاصل هو لزوم حمل النبوي علىٰ الإرشاد المشترك وهو المطلوب.

(الثاني: إنّه ﷺ رتّب علىٰ ارتكاب الشبهة، الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم، والمراد جنس الشبهة).

وهذا الأمر الثاني يتضح كونه مؤيّداً علىٰ كون النبوي للإرشاد المشترك بعد ذكر مقدمة مشتملة على أمور:

منها: إنّ النبيّ ﷺ جعل الملازمة بين ارتكاب الشبهات، والوقوع في المحرمات،

ب١٢، ح٩.

لأنّه في مقام بيان ما تردّد بين الحرام والحلال لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع، مع أنّه ينافي استشهاد الإمام، ومن المعلوم أنّ ارتكابَ جنس الشبهة لا يوجبُ الوقوع

والهلاك من حيث لا يعلم بقوله: (ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم).

ومنها: إنّ هذه الملازمة تكون صحيحة، إذا كان المراد بالشبهات هو الاستغراق الأفرادي أو المجموعي، لأنّ ارتكاب الشبهات فرداً فرداً أو مجموعاً يلازم الوقوع في الحرام، وأمّا إذا كان المراد بها الجنس الفرد المتحقّق في ضمن فرد واحد، لَمـّا كانت الملازمة صحيحة، لأنّ ارتكاب فرد من الشبهة لا يلازم الوقوع في المحرّم.

ومنها: الشبهات وهي الجمع المعرف باللّام، فإنّها وإنْ كانت حقيقة في الاستغراق - لكون الجمع المحلّىٰ بالألف واللّام يكون حقيقة في الاستغراق - إلّا إنّ المراد بها في النبوي هو جنس الشبهة، لا الاستغراق الأفرادي ولا المجموعي، بل المراد بها هو الجنس الفرد الصادق علىٰ القليل والكثير، وذلك بقرائن:

ومنها: ما أشار إليه بقوله:

(لأنّه في مقام بيان ما تردّد بين الحلال والحرام، لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع).

أي: لأنّ النبيّ كان في مقام بيان المفهوم المردّد بين الحلال البيّن والحرام البيّن الذي يكون محلّاً للنزاع بين الأخباري والأُصولي، لا في مقام التحذير عن المجموع بما هو مجموع الذي يكون خارجاً عن محل الكلام، مع أنّ إرادة التحذير عن المجموع تنافي استشهاد الإمام لأنّ الإمام استشهد بالنبوي علىٰ ترك شبهة واحدة وهي الشاذّ.

ومنها: عدم إمكان ارتكاب جميع الشبهات عادة، فيكون - حينئذ - طلب الاجتناب ولو إرشاداً لغواً، لأنّه تحصيل للحاصل.

ومنها: إن الإمام قد استشهد به علىٰ وجوب ترك الشبهة في مورد خاص وهو الشاذّ.

والحاصل أنّ هذه القرائن تدلّ علىٰ كون المراد من الشبهات هو الجنس، لا الاستغراق.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتضح لك أنّ المراد بالشبهات هو الجنس، وعليه فلا ملازمة بين ارتكاب الشبهات وبين الوقوع في المحرّمات، إذْ الملازمة بين ارتكاب الشبهات

في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم إلّا علىٰ مجاز المشارفة، كما يدلّ عليه بعضُ ما مضىٰ وما يأتي من الأخبار. فالاستدلالُ موقوفٌ علىٰ إثبات كبرىٰ، وهـي: إنّ الاشرافَ عـلى الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرّمٌ من دون سبق علم به أصلاً.

الثالث: الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب بقرائـن مذكورة فيها:

والوقوع في المحرّمات لا تصح إلّا علىٰ الاستغراق، كما تقدّم في الأمر الثاني، فحينئذ لا ملازمة بين ارتكاب شبهة واحدة وبين الوقوع في المحرم.

(إلّا علىٰ مجاز المشارفة، كما يدلّ عليه بعضُ ما مضىٰ).

كقوله صلى الله عليه وآله: (والمعاصي حِمَىٰ الله فمن يرتع حولها -وهي الشبهات- يوشك أن يدخلها)[1].

فمفاد النبوي حينئذ هو: من أخذ بالشبهات أشرف علىٰ الوقوع في المـحرّمات أي: يقترب من الوقوع بالمحرّمات لا أنّه يقع فيها، فارتكاب الشبهة يـوجب الإشـراف علىٰ الوقوع في الحرام، وبهذا البيان تصح الملازمة حينئذ بين ارتكاب الشبهة، وبين الإشراف علىٰ الوقوع في الحرام.

إلّا إنّ كون الشبهة موجبة للإشراف لا ينفع لإثبات وجوب الاجتناب عن الشبهة مالم تضم إلىٰ هذه الصغرىٰ كبرىٰ، وهي: إن الإشراف علىٰ الوقوع في الحرام حرام، فيقال:

إنّ ارتكاب الشبهة إشراف علىٰ الوقوع في الحـرام، وإنّ الإشـراف عـلى الوقـوع فـي الحرام حرام، فارتكاب الشبهة حرام.

ولكن الإشراف علىٰ الوقوع في الحرام ليس حراماً مطلقاً، بل هو حرام مع سبق العلم الإجمالي، كالشكّ في المكلّف به الذي يكون خارجاً عن محل الكـلام دون الشك فـي التكليف في الشبهة البدويّة الذي يكون محلّاً للكلام فيما نحن فيه.

(الثالث: الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب بقرائن مذكورة فيها).

أي: الأمر الثالث الذي يؤيّد حمل النبوي علىٰ الإرشاد المشترك، هي الأخبار الموافقة

---

(١) الفقيه ٤: ٥٣/١٩٣. الوسائل ٢٧: ١٧٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٨.

منها: قولُ النبيّ ﷺ في رواية النعمان[1]، وقد تقدّم في أخبار التوقّف.

ومنها: قولُ أمير المؤمنين عليه السلام في مرسلة الصدوق أنّه خطب وقال: (حلالٌ بيّنٌ وحرامٌ بيّنٌ وشُبُهاتٌ بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لِمَا استبانَ له أترَكُ، والمعاصي حِمىٰ الله، فَمَن يَرتَع حَولَها يُوشِكُ أن يَدخُلَها)[2].

ومنها: روايةُ أبي جعفر الباقر عليه السلام: قال: (قال جدّي رسول الله ﷺ في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام: من رَعىٰ غَنَمَهُ قُربَ الحِمىٰ نازعته نفسه إلىٰ أن يرعاها في الحِمىٰ، ألَا أنّ لكلّ مَلِكٍ حِمىً وأنّ حِمىٰ الله محارمُهُ، فاتقوا حِمىٰ الله ومحارمَهُ)[3].

ومنها: ما ورد من: (أنّ في حلال الدنيا حساباً، وفي حرامها عقاباً، وفي الشبهات عتاباً)[4].

للنبوي في المضمون، إلّا إنّها للاستحباب دون الوجوب، وذلك لقرائن مذكورة في هذه الأخبار، فلابدّ من حمل النبوي علىٰ الإرشاد المشترك ليوافق هذه الأخبار حكماً أيضاً.

ثمّ أن المصنّف رحمه الله يذكر هذه الأخبار، ويقول:

منها: رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام (قال: قال جدّي رسول الله ﷺ في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام: من رعىٰ غنمه قرب الحِمىٰ نازعته نفسه إلىٰ أن يرعاها في الحِمىٰ، ألَا أنّ لكلِّ مَلِكٍ حِمىً وأنّ حِمىٰ الله محارمُه، فاتّقوا حِمىٰ الله ومحارمَه).

ومن الواضح أن الاجتناب عن قرب الحِمىٰ ـ لئلّا يقع في حِمىٰ الله وهي المحرّمات ـ مستحبٌّ.

(ومنها: قول أمير المؤمنين في مرسلة الصدوق ... إلىٰ آخره) حيث قال عليه السلام: (فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم، فهو لِمَا استبان له أترك، والمعاصي حِمىٰ الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها).

وقد ظهر وجه الاستحباب من رواية النعمان مع أنّ الأتركيّة مستحبّة.

(ومنها: ما ورد من (أنّ في حلال الدنيا حساباً، وفي حرامها عقاباً، وفي الشبهات عتاباً))

---

(١) أمالي الطوسي: ٨١٨/٣٨١. الوسائل ٢٧: ١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٥.

(٢) الفقيه ٤: ١٩٣/٥٣. الوسائل ٢٧: ١٧٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٨.

(٣) كنز الفوائد ١: ٣٥٢. الوسائل ٢٧: ١٦٩، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٥٢.

(٤) البحار ٤٤: ٦/١٣٩.

ومنها: رواية فضيل بن عيّاض: قال: قلتُ لأبي عبداللّه‌ﷺ: مَن الوَرِعُ مِنَ النّاس؟ قال: (الذي يتورّعُ عن محارم اللّه ويجتنب هؤلاء، فإذا لم يتقِ الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفهُ)[1].

أي: ذمّاً، فيكون تركها مستحبّاً.

(ومنها: رواية فضيل بن عيّاض قال: قلت لأبي عبد الله‌ﷺ: مَن الوَرِعُ مِن الناس؟ قال: (الذي يتورّعُ من محارم الله، ويجتنب هؤلاء)) الظلمة أي: بني أُميّة، وبني العباس، وعمّالهم ... إلىٰ آخر الخبر.

ومن المعلوم أنّ التورّع ليس بواجب. هذا تمام الكلام في تقريب استدلال الأخباريّين بطوائف من السنّة علىٰ وجوب الاحتياط. ويقي الكلام في استدلالهم بالعقل علىٰ وجوب الاحتياط وقد أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

✿ ✿ ✿

(١) معاني الأخبار: ١/٢٥٢. الوسائل ١٦: ٢٥٨، أبواب الأمر والنهي، ب ٣٧، ح ٥.

الدليل العقلي علىٰ الاحتياط

وأمّا العقل فتقريره بوجهين:

أحدهما: إنّا نعلمُ إجمالاً قبل مراجعة الأدلّة الشرعيّة بمحرّمات كثيرة يجب ـ بمقتضىٰ

[illegible]

(وأمّا العقل فتقريره بوجهين:).

ولمّا فرغ المصنّف‏ من وجوب الاحتياط شرعاً بالأدلّة النقليّة بدأ الاستدلال علىٰ وجوبه عقلاً بالدليل العقلي، والقسم الأوّل يسمّىٰ بالاحتياط الشرعي، والثاني بالعقلي، وذكرالمصنّف‏ تقرير العقل بوجهين:

والاستدلال بالوجه الأوّل المسمّىٰ بقاعدة الاشتغال علىٰ وجوب الاحتياط مبني علىٰ أُمور:

منها: أن يكون الاستدلال المذكور من باب الجدل، وإلّا فالعقل ليس بحجّة عند الأخباريين كما تقدّم في بحث القطع، إلّا أن يكون المراد بالعقل هو الفطري الضروري النظري المؤيّد بالنقل، كما تقدّم تفصيله في القطع.

ومنها: أن يكون العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي منجّزاً للتكليف حتى يثبت به الاشتغال اليقيني الذي يقتضي البراءة اليقينيّة، ليكون الاجتناب واجباً عن جميع أطراف العلم الإجمالي تحصيلاً للبراءة اليقينيّة، وذلك بأنْ تكون الشبهة شبهة محصورة، كالعلم إجمالاً بحرمة مائة شاة من ألف شاة، ومن المعلوم أنّ نسبة المائة إلىٰ الألف تكون مثل نسبة الواحد إلىٰ العشرة، فتكون الشبهة محصورة من باب شبهة الكثير في الكثير، كما أنّ العلم الإجمالي بحرمة الواحد من العشرة شبهة محصورة من باب شبهة القليل في القليل، وبأنْ لا يكون بعض أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن محل الابتلاء، وإلّا فلم يكن العلم الإجمالي منجّزاً، كما لا يخفىٰ.

ومنها: أن لا يكفي الظنّ المعتبر بالخروج عن عهدة التكليف، بل لابدّ من العلم بالخروج عن عهدة التكليف؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة عقلاً، ونتيجة هذه الأمور هي وجوب الاحتياط، بأن يترك المكلّف كلّ ما يحتمل حرمته؛ لأنّ البراءة

قوله تعالىٰ: ﴿وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[1] ونحوه ـ الخروجُ عن عهدة تركها علىٰ وجه اليقين بالاجتناب، أو اليقين بعدم العقاب؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتّفاق المجتهدين والأخباريين، وبعد مراجعة الأدلّة والعمل بها لا يقطعُ بالخروج عن جميع تلك المحرّمات الواقعيّة، فلا بدّ من اجتناب كلّ ما احتمل أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدلّ علىٰ حلّيّته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب علىٰ الفعل علىٰ تقدير الحرمة واقعاً.

فإنْ قُلتَ: بعد مراجعة الأدلّة نعلمُ تفصيلاً بحرمة أُمور كثيرة، ولا نعلمُ إجمالاً بوجود ما عداها، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقّن، حتىٰ يجب الاحتياط، وبعبارة

اليقينيّة لا تحصل إلّا بذلك.

وقولُه: (يجب ـ بمقتضىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ ونحوه ـ الخروج عن عهدة تركها علىٰ وجه اليقين بالاجتناب ... إلىٰ آخره).

ظاهرٌ في الاستدلال بالآية علىٰ وجوب تحصيل اليقين بالبراءة، لا بالعقل، إلّا أن يقال: إنّ الاستدلال بالآية من باب تأييد العقل، ليكون العقل مؤيّداً بالنقل، فيكون حجّة عند الأخباريّين كما تقدّم في القطع.

ثمّ إنّ المراد بالاتّفاق في قوله باتّفاق المجتهدين والأخباريّين ليس هو الإجماع المصطلح الكاشف عن قول الإمام عليه السلام حتىٰ يرد علىٰ الاستدلال المزبور بأنّه ليس بالعقل أصلاً؛ لأنّ وجوب الانتهاء عمّا نهىٰ الرسول قد ثبت بالآية، ووجوب تحصيل اليقين بالفراغ عن التكليف تشبّث بالإجماع، فأين هذا من الاستدلال بالعقل؟!

بل المراد بالاتّفاق هو الاتّفاق الناشيء عن حكم العقل، فيرجع الاستدلال به علىٰ وجوب تحصيل اليقين بالفراغ إلىٰ الاستدلال بالعقل، فلا مجال للإيراد.

وبالجملة إن الاشتغال اليقيني ولو بالعلم الإجمالي يقتضي البراءة اليقينيّة وهي لا تتحقّق إلّا بوجوب الاحتياط والاجتناب عن كلّ محتمل الحرمة.

(فإنْ قُلتَ: بعد مراجعة الأدلّة نعلم تفصيلاً بحرمة أُمور كثيرة، ولا نعلمُ إجمالاً بوجود ما

---

(١) الحشر: ٧.

أُخرىٰ: العلم الإجمالي قبل الرجوع إلىٰ الأدلّة، وأمّا بعده فليس هنا علم إجمالي.

قُلتُ: إن أُريدَ من الأدلّة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأوّلي، فكلّ مراجع في الفقه يعلمُ أنّ ذلك غير متيسّر، لأن سند الأخبار لو فرض قطعيّاً لكن دلالتها ظنيّة، وإن أُريدَ منها ما يعمّ الدليل الظنّي المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً، إذ ليس معنىٰ اعتبار الدليل الظنّي إلّا وجوب الأخذ

عداها...إلىٰ آخره).

وحاصل الإشكال هو أنّ قاعدة الاشتغال تجري فيما إذا ثبت إشتغال ذمّة المكلّف بالتكليف ولو بالعلم الإجمالي، وكان المكلّف متيقّناً بالاشتغال حتى يجب الاحتياط تحصيلاً للبراءة اليقينيّة، فإذا انتفىٰ اليقين باشتغال الذمّة لا مجال لوجوب الاحتياط، فوجوب الاحتياط يدور مدار الاشتغال اليقيني، والاشتغال اليقيني في المقام يدور مدار وجود العلم الإجمالي بوجود محرّمات كثيرة في الشرع، وهذا العلم الإجمالي وإنْ كان حاصلاً قبل المراجعة إلىٰ الأدلّة إلّا إنّه ينتفي بعد المراجعة إلىٰ الأدلّة والاطّلاع بمقدار ما هو المعلوم بالإجمال من المحرّمات؛ وذلك لانحلال العلم الإجمالي إلىٰ العلم التفصيلي بالنسبة إلىٰ ما وجد بالرجوع إلىٰ الأدلّة من المحرّمات، والشكّ البدوي بالنسبة إلىٰ ماعداها، فيكون مجرىٰ قاعدة البراءة.

(قُلتُ: إن أُريدَ من الأدلّة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأوّلي، فكل مراجع في الفقه يعلم أنّ ذلك غير متيسّر ... إلىٰ آخره).

وحاصل الجواب: أنّ ما ذكر في تقريب الإشكال من انحلال العلم الإجمالي إلىٰ العلم التفصيلي والشكّ البدوي، إنّما يتمّ ويصحّ فيما إذا كانت الأدلّة الدالّة علىٰ وجود المحرّمات ـ بمقدار المعلوم بالإجمال ـ مفيدة للعلم، بأن كانت علميّة لا ظنيّة وذلك غير متيسّر كما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله: إنّ ذلك غير متيسّر؛ وذلك لقلّة الأدلّة العلميّة؛ لأنّ الأخبار أكثرها ظنيّة سنداً ودلالة، ولو فرض فيها ما هو مقطوع الصدور لكانت دلالته ظنيّة، والكتاب وإنْ كان قطعيّاً من حيث الصدور، إلّا إنّ دلالته ظنيّة، وحينئذٍ لا تكون هذه الأدلّة مفيدة للعلم بالحكم الواقعي حتى توجب انحلال العلم الإجمالي.

(وإنْ أُريد منها ما يعمّ الدليل الظنيّ المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين

بمضمونه، فإن كان تحريماً صار ذلك كأنّه أحد المحرّمات الواقعيّة، وإن كان تحليلاً كان اللّازمُ منه عَدم العقاب علىٰ فعله وإنْ كان في الواقع من المحرّمات، وهذا المعنىٰ لايوجبُ انحصار المحرّمات الواقعيّة في مضامين تلك الأدلّة حتىٰ يحصل العلمُ بالبراءة بموافـقتها، بـل ولا يحصل الظنّ بالبراءة عن جميع المحرّمات المعلومة إجمالاً.

بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً ... الخ).

وهذا الشقّ الثاني من الجواب يتضح بعد بيان مقدمة وهي:

إنّ الحقّ في اعتبار الظنّ هو اعتباره من باب الطريقيّة لا من باب السببيّة، ومعنىٰ اعتباره من باب الطريقيّة أنّ الشارع جعله طريقاً إلىٰ الواقع، فإنْ كان ما دلّ على حرمته ظنّ معتبر حراماً في الواقع كان ذلك من المحرّمات الواقعيّة علىٰ القول بعدم جعل مؤدّاه حكماً ظاهرياً، أو كان ذلك من المحرّمات الظاهريّة الموافقة للحرام الواقعي علىٰ القول بجعل مؤدّاه حكماً ظاهرياً، وإنْ كان ما دلّ علىٰ حرمته ظنّ معتبر شرعاً حلالاً في الواقع لكان اللّازم منه عدم العقاب علىٰ فعله.

ومن هذه المقدّمة يتضح لك أنّ مراجعة الأدلّة الظنيّة، وحصول الظنّ منها بالمحرّمات بمقدار المعلوم إجمالاً لا يوجب اليقين بالبراءة من التكليف المعلوم إجمالاً؛ وذلك لأنّ اعتبار الظنّ من باب الطريقيّة لا يوجب انحصار المحرّمات الواقعيّة المعلومة إجمالاً في مضامين تلك الأدلّة الظنيّة حتىٰ يحصل العلم بالبراءة بموافقتها.

(بل ولا يحصل الظنّ بالبراءة عن جميع المحرّمات المعلومة إجمالاً).

وذلك لاحتمال أن تكون المحرّمات الواقعية أكثر ممّا علم إجمالاً، فلا توجب الأدلّة الظنيّة انحلال العلم الإجمالي إلىٰ الظن التفصيلي والشكّ البدوي فضلاً عن الانحلال إلىٰ العلم التفصيلي والشكّ البدوي، وذلك للفرق بين الظنّ التفصيلي والعلم التفصيلي.

وحاصل الفرق هو أنّ العلم التفصيلي بنفسه منافٍ للعلم الإجمالي، والظنّ التـفصيلي ليس منافٍ له.

وذلك لأنّ العلم التفصيلي بالمحرّمات بمقدار المعلوم إجمالاً يوجب انحلال العـلم الإجمالي إلىٰ العلم التفصيلي بالمحرّمات المعلومة تفصيلاً، والشكّ البدوي فيما عداها، وحينئذٍ لا يبقىٰ علم إجمالي أصلاً.

وليس الظنّ التفصيلي بحرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيلي بها، لأنّ العلم التفصيلي بنفسه منافٍ لذلك العلم الإجمالي والظنّ غير منافٍ له، لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعاً علىٰ الوجه المذكور.

نعم، لو اعتبر الشارع هذه الأدلّة بحيث انقلب التكليف إلىٰ العمل بمؤدّاها بحيث يكون هو المكلّف به كان ما عدا ما تضمّنته الأدلّة من محتملات التحريم خارجاً عن المكلّف به، فلا يجب الاحتياط فيها.

هذا ما ذكر من التنافي بينهما، وهو بخلاف الظنّ التفصيلي حيث لا يوجب الانحلال الظنّي فضلاً عن العلمي؛ وذلك لأنّ الأمور التي دلّ الظنّ المعتبر شرعاً علىٰ حرمتها يمكن أن لا يكون بعضها حراماً في الواقع، فحينئذٍ يبقىٰ العلم الإجمالي علىٰ حاله، ويجتمع مع الظنّ التفصيلي، وهذا ما ذكر من عدم التنافي بينهما.

فالمتحصّل من الجميع أنّ الأدلّة الظنّيّة لا توجب انحلال العلم الإجمالي، والأدلّة العلميّة وإنْ كانت موجبة للانحلال إلّا إنّها غير موجودة.

قوله: (ولا بملاحظة اعتباره شرعاً علىٰ الوجه المذكور).

أي: ولا ينافي الظنّ المعتبر العلم الإجمالي نظراً إلىٰ اعتباره شرعاً علىٰ الوجه المذكور أي: الطريقيّة؛ لأنّ أدلّة اعتباره ـ حينئذٍ ـ لا تنزّله علماً، بل تنزّل مؤدّاه منزلة الواقع.

(نعم، لو اعتبر الشارع هذه الأدلّة بحيث انقلب التكليف إلىٰ العمل بمؤدّاها بحيث يكون هو المكلّف به كان ما عدا ما تضمّنته الأدلّة من محتملات التحريم خارجاً عن المكلّف به، فلا يجب الاحتياط فيها).

أي: لا فرق بين العلم التفصيلي والظن التفصيلي، في كون كل واحد منهما موجباً لانحلال العلم الإجمالي، فلا يجب الاحتياط فيما إذا اعتبر الشارع هذه الأدلّة الظنّيّة علىٰ نحو السببيّة، بأن يكون الحكم في حقّ الجاهل ما أدّىٰ إليه ظنّه، سواء كان حكمه من الأوّل تابعاً لقيام الأمارة، كما يقول به الأشعري، وهو المسمّىٰ بالتصويب الأشعري، أو لم يكن حكمه من الأوّل تابعاً لقيام الأمارة، إلّا إنّ الحكم ينقلب إلىٰ مُؤدّىٰ الأمارة عند مخالفة الأمارة للواقع، وعلىٰ كلا التقديرين ينحصر حكمه الفعلي في مُؤدّىٰ الأمارة بحيث يكون ما عداه خارجاً عن المكلّف به، فلا يجب الاحتياط حينئذٍ، وذلك لانحلال العلم الإجمالي

وبالجملة، فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم نعلم إجمالاً بوجود محرّمات فيها، ثمّ قامت البيّنة علىٰ تحريم جملة منها وتحليل جملة، وبقي الشكّ في جملة ثالثة، فإنّ مجرّد قيام البيّنة علىٰ تحريم البعض لا يوجب العلم ولا الظنّ بالبراءة من جميع المحرّمات.

نعم، لو اعتبر الشارع البيّنة في المقام، بمعنىٰ أنّه أمر بتشخيص المحرّمات المعلومة وجوداً وعدماً بهذا الطريق، رجع التكليف إلىٰ وجوب اجتناب ما قامت عليه البيّنة، لا الحرام الواقعي.

والجواب:

أوّلاً: منعُ تعلّق تكليف غير القادر علىٰ تحصيل العلم إلاّ بما تؤدّي إليه الطرق الغير العلميّة المنصوبة له فهو مكلّفٌ بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق، لا بالواقع من حيث هو،

إلىٰ العلم التفصيلي في ما أدّىٰ اليه ظنّه، والشكّ البدوي فيما عداه، فتجرى البراءة.

(وبالجملة، فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم نعلمُ إجمالاً بوجود محرّمات فيها ... إلىٰ آخره).

أي: إنّ العلم الإجمالي بعدّة من المحرّمات في المقام نظير العلم الإجمالي بوجود محرّمات في قطيع غنم، فكما أنّ مجرد قيام البيّنة علىٰ تحريم البعض في قطيع الغنم لا يوجب العلم ولا الظنّ بالبراءة من جميع المحرّمات الموجودة فيها، فكذلك قيام الأمارة علىٰ تعيين المحرّمات المعلومة إجمالاً لا يوجب الظنّ بالبراءة من جميع المحرّمات الواقعيّة، وذلك لاحتمال أن تكون المحرّمات غير ما قامت عليه البيّنة أو الأمارة، أو أكثر ممّا قامتا عليه، وعدم حصول الظنّ بانحصار المحرّمات فيما قامت عليه البيّنة أو الأمارة حتىٰ يحصل الظنّ بالبراءة.

نعم، لو اعتبر الشارع الأمارات علىٰ نحو السببيّة يحصل الظنّ، بل العلم بالبراءة من العمل بها كما تقدّم.

وهكذا لو جعل الشارع البيّنة طريقاً لتشخيص الحرام والحلال، بحيث لم يكن الحرام إلّا ما قامت البيّنة علىٰ تحريمه، رجع التكليف إلىٰ وجوب اجتناب ما قامت عليه البيّنة لا الحرام الواقعي، فيحصل ـ حينئذٍ ـ من العمل بالبيّنة اليقين بالبراءة.

(والجواب:

أوّلاً: منع تعلّق تكليف غير القادر علىٰ تحصيل العلم إلّا بما تؤدّي إليه الطرق الغير

ولا بمؤدّىٰ هذه الطرق من حيث هو حتىٰ يلزم التصويبُ أو ما يشبهه، لأنّ ما ذكرناه هو المحصّل من ثبوت الأحكام الواقعيّة للعالِم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق، وتوضيحه في محلّه. وحينئذ فلا يكون ما شكّ في تحريمه ممّا هو مكلّف به فعلاً علىٰ تقدير حرمته واقعاً.

العلميّة المنصوبة له ... إلىٰ آخره).

ولم يذكر المصنّف النقض بالشبهات الوجوبيّة التي لم يوجب الأُخباريون الاحتياط فيها بقاعدة الاشتغال مع تحقّق موضوعها فيها، حيث يعلم المكلّف إجمالاً بوجود واجبات في الشرع والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، ولا تحصل البراءة اليقينيّة عنها إلّا بإتيان كل ما يحتمل الوجوب.

وقد أجاب المصنّف ﷺ عن الاستدلال المذكور بجوابين:

الجواب الأوّل منهما: يتضح ببيان أن التكليف بما لا طريق للمكلّف إليه قبيح عقلاً، فلا يصدر عن عاقل فضلاً عن الشارع الحكيم! ومنه يظهر وجه ما ذكره المصنّف ﷺ من منع تعلّق تكليف غير القادر على تحصيل العلم، إلّا بما أدّىٰ إليه الطرق غير العلمية المنصوبة له، إذْ التكليف بالواقع بما هو الواقع وإنْ كان لازمه وجوب الاحتياط إلّا إنّه مستلزم للتكليف بما لا طريق للمكلّف إليه، وهو قبيح عقلاً فلا يجوز شرعاً، فحينئذٍ لابدّ من أن يكون التكليف بالواقع بحسب تأدية الأُمارات إليه، بمعنىٰ: عدم تنجّز التكليف الواقعي إلّا بالعلم للقادر علىٰ تحصيله أو بالأُمارات لغير القادر علىٰ العلم، فلا يكون المكلّف مكلّفاً بالواقع بما هو هو، ولا بمؤدّىٰ الأُمارات بحيث يكون التكليف من الأوّل تابعاً لها حتى يلزم التصويب الأُشعري.

أو كان التكليف ثابتاً في الواقع مع قطع النظر عن الأُمارة، إلّا إنّه ينقلب إلىٰ مؤدّىٰ الأُمارة فيما إذا كانت مخالفة للواقع حتى يلزم التصويب المعتزلي.

وقد أُشار إلىٰ التصويب الأُشعري بقوله: **(حتى يلزم التصويب)**.

وإلىٰ التصويب المعتزلي بقوله: **(أو ما يشبهه)**.

والمتحصّل من الجميع هو عدم وجوب الاحتياط، إذ ليس علىٰ المكلّف إلّا ترك ما قامت علىٰ تحريمه أمارة لاكلّ ما يحتمل تحريمه حتى يجب الاحتياط.

وثانياً: سلّمنا التكليف الفعلي بالمحرّمات الواقعيّة، إلّا إنّ من المقرّر في الشبهة المحصورة ـ كما سيجيء إن شاء اللّه تعالىٰ ـ أنّه إذا ثبت في المشتبهات المحصورة وجوبُ الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلّق بالمعلوم الإجمالي اقتصر في الاجتناب عن ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الإجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلاً،

وبعبارة أخرىٰ: إن العلم الإجمالي إذا كان منجّزاً للتكليف المعلوم إجمالاً لكان علّة تامة بالنسبة إلىٰ حرمة مخالفته القطعيّة، إلّا إنّه بالنسبة إلىٰ وجوب الموافقة القطعيّة يكون من قبيل المقتضي، وحينئذٍ لا مانع للشارع من أن يجعل بعض أطراف العلم الإجمالي ـ وهو الذي دلّ دليل ظنّي علىٰ حرمته ـ بدلاً عن الواقع، فيكون مؤدّىٰ الأمارة بعد كونها حجّة في مورد العلم الإجمالي بدلاً عن الواقع، بحيث إذا تركه المكلّف فيما إذا قامت الأمارة علىٰ تحريمه يسقط التكليف الواقعي عنه، فلا يجب عليه الاحتياط في مورد عدم الأمارة.

هذا تمام الكلام في الجواب الأوّل، إلّا إنّ هذا الجواب لمّا كان غير خالٍ عن الإشكال ـ لأنّ حجيّة الأمارات لمصلحة التسهيل وغيرها لا تقتضي إلّا مجرّد ترتيب آثار الواقع علىٰ ما قامت عليه الأمارة، وهذا لا يكون مستلزماً لجعل البدل، ولا منافياً لوجوب الاحتياط مراعاة للعلم الإجمالي ـ أجاب ثانياً بقوله:

(وثانياً: سلّمنا التكليف الفعلي بالمحرّمات الواقعيّة ...إلىٰ آخره).

أي: لو سلّمنا أنّ التكليف الفعلي بالمحرّمات الواقعيّة باقٍ ولم يسقط بالعمل علىٰ طبق الأمارات، إذ لم يجعل الشارع مؤدّياتها بدلاً عن الواقع، إلّا إنّ العلم الإجمالي في المقام لا يوجب تنجّز التكليف المعلوم إجمالاً؛ وذلك لأنّ تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي مشروط بأن يكون التكليف في أطرافه منجّزاً به علىٰ كل تقدير، وذلك بأن لا يكون التكليف في بعض أطرافه منجّزاً من غير جهة هذا العلم الإجمالي بعلم تفصيلي أو بدليل معتبر شرعاً.

ومثال الأوّل: ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، فيجب الاجتناب عنهما معاً.

ومثال الثاني: ما إذا علم تفصيلاً بنجاسة أحدهما المعيّن، ثمّ حصل العلم الإجمالي بوقوع قطرة من البول في أحدهما.

ومثال الثالث: ما إذا قامت البيّنة علىٰ نجاسة أحدهما المعيّن، ثمّ حصل العلم الإجمالي

فأصالةُ الحلّ في البعض الآخر غير مُعارَضَةٌ بالمثل، سواء كان ذلك الدليلُ سابقاً علىٰ العلم الإجمالي، كما إذا علم نجاسة أحد الإنائين تفصيلاً، فوقع قذرة في أحدهما المجهول، فإنّه لا يجب الاجتناب عن الآخر، لأن حرمة أحدهما معلومة تفصيلاً، أمْ كان لاحقاً كما في مثال الغنم المذكور فإنّ العلم الإجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبيّنة ـ وسيجيء توضيحه إن شاء اللّه تعالىٰ ـ وما نحن فيه من هذا القبيل.

بوقوع مقدار من البول في أحدهما.

ثمّ إن الوجه علىٰ هذا الاشتراط في تنجز التكليف بالعلم الإجمالي علىٰ ما يظهر من المصنّف‎ﷺ في المتن هو أن العلم الإجمالي موجب لتنجّز التكليف لولا المانع، والمانع هو الأصل، ففي المثال الأوّل يكون المانع مفقوداً، إذ الأصل في كل واحد من الإناءين يكون معارضاً بالأصل في الآخر، مثلاً: أصالة الطهارة في كلّ واحد منهما معارضة بأصالة الطهارة في الآخر، فيؤثّر العلم الإجمالي في تنجّز التكليف بعد سقوط الأصلين بالتعارض.

وهذا بخلاف المثال الثاني والثالث، حيث يكون التكليف في أحد الطرفين منجّزاً قبل العلم الإجمالي فلا يجري الأصل فيه، ويجري في الطرف الآخر بلا معارض، فلا يؤثّر العلم الإجمالي في تنجّز التكليف، لوجود المانع وهو الأصل، كما أشار إليه المصنّف‎ﷺ بقوله:

(فأصالة الحلّ في البعض الآخر غير معارضة بالمثل سواء كان ذلك الدليل) الموجب لتنجّز التكليف سابقاً علىٰ العلم الإجمالي كالمثال الثاني، أو لاحقاً كما في مثال الغنم، فإنّ العلم الإجمالي بحرمة البعض يكون قبل قيام البيّنة علىٰ تعيين حرمة البعض.

(وما نحن فيه من هذا القبيل).

أي: من قبيل مثال الغنم حيث يكون الدليل الدالّ علىٰ تنجّز التكليف في بعض الأطراف، وهي الأمارات بعد العلم الإجمالي بالمحرّمات الواقعية، فالدليل في المقام، وإنْ كان بعد العلم الإجمالي بالمحرّمات، لكن هذا الدليل كاشف عن ثبوت حرمة ما دلّ علىٰ تحريمه قبل العلم الإجمالي؛ لأنّ ما أتىٰ به النبيّ‎ﷺ لم ينسخ ولم يتغيّر، فالظفر بالأمارات

الوجه الثاني: إنّ الأصل في الأفعال الغير الضروريّة الحظرُ، كما نسب إلىٰ طائفة من الإماميّة، فيعمل به حتىٰ يثبت من الشرع الإباحة، ولم ترد الإباحة فيما لا نصّ فيه،

المثبتة للتكاليف ليس من قبيل لحوق التكليف، بل هو من قبيل العلم بتكليف سابق عليه، لأنّها كاشفة عن ثبوت مؤدّياتها من الأوّل، وحينئذٍ يجب البناء علىٰ أنّ مواردها لم تكن من الأوّل مجرىٰ لأصالة الإباحة، فتبقىٰ أصالة الإباحة في غير موارد الأمارات سليمة عن المعارض.

فالدليل في المقام وإنْ كان متأخّراً عن العلم الإجمالي في مقام الإثبات إلّا إنّه متقدّم عليه ثبوتاً فيمنع عن تأثير العلم الإجمالي.

ومن هنا ظهر بطلان قياس ما نحن فيه، بما إذا اضطر المكلف إلىٰ بعض معيّن من أطراف العلم الإجمالي بعد العلم الإجمالي، حيث لا يمنع الاضطرار عن تأثير العلم الإجمالي في تنجّز التكليف.

ففي المقام ـ أيضاً ـ لا يمنع الدليل المتأخّر عن العلم الإجمالي عن تأثيره في تنجّز التكليف، لأنّ هذا القياس قياس مع الفارق؛ وذلك لأنّ الاضطرار متأخّر ثبوتاً وإثباتاً، بخلاف الدليل في المقام حيث يكون متأخّراً إثباتاً فقط فيكون في حكم المقدّم.

والمتحصّل من الجميع أن العلم الإجمالي بحرمة جملة من الأشياء ثابت قبل الرجوع إلىٰ الأدلّة، وأمّا بعد مراجعتها فليس بثابت، بل ينحلّ إلىٰ العلم التفصيلي بالمحرّمات في موارد الأدلّة والأمارات والشكّ البدوي في غيرها، فتجري البراءة في غير موارد الأمارات.

(الوجه الثاني: إنّ الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر ... إلىٰ آخره).

إنّ القاعدة العقليّة في الأفعال غير الضرورية كالأفعال الاختيارية الصادرة عن الإنسان عادة هي الحظر والمنع عقلاً حتى يثبت من الشرع الإذن والإباحة، والاستدلال بهذا الوجه كالاستدلال بالوجه الأوّل مبنيٌّ علىٰ أن يكون من باب الجدل والإلزام، وإلّا فالعقل ليس حجّة عند الأخباريّين إلّا فيما إذا كان بديهيّاً كما تقدّم التفصيل في باب القطع.

ثمّ إن الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتمّ علىٰ القول بكون الأصل في الأشياء قبل الشرع هو الحظر أو التوقّف، وأمّا علىٰ القول بأن الأصل في الأشياء هو الإباحة فلا، وحينئذٍ لابدّ من ذكر الأقوال وما استدل به علىٰ كل واحد منها ليتضح ما هو الحقّ في هذه المسألة،

وما ورد علىٰ تقدير تسليم دلالته مُعارَضٌ بما ورد من الأمر بالتوقّف والاحتياط. فالمرجع إلىٰ الأصل، ولو تنزّلنا عن ذلك فالوقفُ، كما عليه الشيخان، واحتج عليه في العـدّة بأنّ الإقدام علىٰ ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام علىٰ ما يعلم المفسدة فيه.

فنقول:

إن الأقوال في هذه المسألة علىٰ ما يظهر من كلام المصنّف ﷺ ثلاثة هي: الحظر، والتوقّف، والإباحة.

وقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ الأوّل بقوله: إن الأصل في الأفعال غير الضرورية الحظر... إلىٰ آخره، وإلىٰ الثاني بقوله: ولو تنزّلنا عن ذلك فالوقف ... إلىٰ آخره، وإلىٰ الثالث بقولُه: وإنْ قال بأصالة الإباحة ... إلىٰ آخره.

قوله: (وما ورد علىٰ تقدير تسليم دلالته معارَضٌ بما ورد من الأمر بالتوقّف والاحتياط ... إلىٰ آخره).

دفعٌ لما قد يُتوهّم من أنّ الأصل في الأشياء وإنْ كان هو الحظر مع قطع النظر عن الشرع، فيعمل به حتىٰ تثبت الإباحة شرعاً، إلّا إنّه قد ثبتت الإباحة شرعاً فيما لا نصّ فيه بأدلّة البراءة، وبذلك لا ينفع هذا الأصل في إثبات مفاد كلام الأخباريّين.

وحاصل الدفع أنّ ما ورد علىٰ تقدير تسليم دلالته من أدلّة البراءة معارَضٌ بما ورد من الأمر بالتوقّف والاحتياط فيتساقطان، ويرجع إلىٰ الأصل المذكور وهو الحظر. هذا تمام الكلام فيما يظهر من المصنّف ﷺ من الأقوال.

وأمّا ما استدل به لكلّ واحد منها، فاحتجّ القائلون بالحظر بأنّ الأشياء كلّها لله تعالىٰ، ومن البديهي عند العقل هو عدم جواز التصرف في مال الغير بدون إذن منه، فيحكم بقبح التصرف في مال الغير بغير الإذن.

وفيه: إنّ ذلك صحيح في نفسه، إلّا إنّ الله تعالىٰ خلق الأشياء للإنسان لا لنفسه، لعدم الحاجة كما يدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿اللهُ الذي جَعَلَ لَكُمُ الأرضَ قراراً والسماءَ بناءً﴾[1] وقوله تعالى: ﴿اللهُ الذي جَعَلَ لَكُمُ الأنعامَ لِتَركَبوا مِنها ومِنها تأكُلون﴾[2].

---

(١) غافر: ٦٤.

(٢) غافر: ٧٩.

وقد جزم بهذه القضيّة السيّد أبو المكارم في الغنية وإنْ قال بالإباحة كالسيّد المرتضىٰ﵀ تعويلاً علىٰ قاعدة اللطف وأنّه لو كان في الفعل مفسدةٌ لوجب علىٰ الحكيم بيانُه، لكن ردّه في العدّة بأنّه قد تكون المفسدة في الإعلام وتكون المصلحة في كون الفعل علىٰ الوقف.

والجواب، بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر: إنّه إن أُريد به ما يتعلّقُ بأمر الآخرة من العقاب يجبُ علىٰ الحكيم تعالىٰ بيانُه، فهو مع عدم البيان مأمونٌ، وإن أُريد غيره ممّا لا

وبالجملة، أنّ هذا الوجه يرجع إلىٰ لزوم دفع الضرر المحتمل عقلاً كما هو المستفاد من الشيخ﵀ في العدّة حيث احتجّ علىٰ الحظر بأنّ الإقدام علىٰ ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام علىٰ ما يعلم فيه المفسدة، فكما أنّ الإقدام علىٰ مقطوع الضرر قبيح عقلاً، كذلك الإقدام علىٰ الضرر المحتمل قبيح.

وفيه: إنّ الإقدام علىٰ ما فيه احتمال المفسدة مثل شرب التتن ليس عند العقل كالإقدام علىٰ ما يعلم فيه المفسدة كالظلم مثلاً، بل العقل يحكم بقبح الثاني دون الأوّل.

(وقد جزم بهذه القضية السيد أبو المكارم﵀ في الغنية).

جزم بكون الإقدام علىٰ محتمل المفسدة كالإقدام علىٰ مقطوع المفسدة من حيث حكم العقل بالقبح، إلّا إنّ جزمه هذا في غير محلّه.

وأمّا القائلون بأنّ الأصل هو الإباحة فاحتجّوا بقاعدة اللطف، ومقتضىٰ هذه القاعدة هو أنّه لو كان الشيء مشتملاً علىٰ المفسدة، لكان الواجب علىٰ الله تعالىٰ أن يبيّنها، فكل مورد وجدنا البيان نأخذ به، وإلّا نحكم بعدم المفسدة، وبالإباحة هذا أوّلاً.

وثانياً: ما تقدّم من أنّ الله تعالىٰ خلق هذه الأشياء لنا، فلو لم تكن مباحة لزم نقض الغرض.

وأمّا القائلون بالوقف فاحتجّوا بأنّ العقل لا يحكم بالحظر ولا بالإباحة، لعدم تماميّة أدلة الطرفين عندهم، فلابدّ من التوقف، إلّا إنّ التوقّف قد فسّر في كلامهم بمعنىٰ عدم الحكم أصلاً أي: لا بالحظر ولا بالإباحة.

هذا تمام الكلام في الأقوال وما استدل به عليها، إلّا إنّ استدلال الأخباريّين كما تقدّم مبنيٌّ علىٰ أن يكون الأصل في الأشياء هو الحظر.

(والجواب، بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر: إنّه إنْ أُريد ما يتعلّق بأمر الآخرة

يدخل في عنوان المؤاخذة من اللّوازم المترتّبة مع الجهل ـ أيضاً ـ فوجوبُ دفعها غيرُ لازم عقلاً، إذ العقلُ لا يحكمُ بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع إذا كـان لبـعض الدواعي النفسانيّة، وقد جوّز الشارع بل أمر به في بعض الموارد، وعلىٰ تقدير الاستقلال فليس ممّا يترتّب عليه العقاب، لكونه من باب الشبهة الموضوعيّة، لأنّ المحرّم هو مفهوم الإضرار، وصدقه في هذا المقام مشكوك، كصدق المسكر المعلوم التحريم علىٰ هذا المائع الخاصّ، والشبهة الموضوعيّة لا يجب الاجتناب عنها باتّفاق الأخباريّين أيضاً، وسيجيء الكلام في الشبهة الموضوعيّة إن شاء اللّه تعالىٰ.

من العقاب، يجب علىٰ الحكيم تعالىٰ بيانه فهو مع عدم البيان مأمون ... إلىٰ آخره).

وما يظهر من هذا الكلام هو عدم تسليم المصنّف‎ لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل عقاباً كان أو غيره، وعلىٰ فرض تسليم حكم العقل بدفع الضرر، فلا ينفع في المقام.

وذلك لأنّ الضرر المحتمل لا يخلو عن أحد أمرين:

أحدهما: أن يكون اُخرويّاً.

وثانيهما: أن يكون دنيويّاً.

وحينئذ إذا كان المراد به هو الأوّل كان معلوم العدم، وذلك لعدم احتمال العقاب في المقام بجريان قاعدة قبح العقاب من غير بيان، فتكون هذه القـاعدة واردة عـلىٰ قـاعدة وجوب دفع الضرر كما تقدّم في البراءة العقليّة، وإذا كان المراد به هو الثاني أي: الضـرر الدنيوي فدفعه غير لازم عقلاً، إذْ العقل لا يحكم بوجوب دفع الضرر المقطوع منه فضلاً عن المحتمل، وذلك لما نـرىٰ بـالحسّ مـن تـحمل العـقلاء الضـرر المـقطوع للـدواعـي النفسانية، بل الشارع أمر به في بعض الموارد كالجهاد مع الملحدين والمشـركين وبـاب القصاص.

وعلىٰ تقدير قبح ارتكاب الضرر الدنيوي عقلاً، وترتّب العقاب عليه شرعاً، فليس هذا الحكم من العقل ممّا يترتّب عليه العقاب شرعاً في صورة الشكّ في الضرر، لكون الشبهة ـ حينئذٍ ـ شبهة موضوعيّة لا يجب الاجـتناب عـنها بـاتّفاق مـن الأخـباريّين؛ وذلك لأنّ المحرّم هو مفهوم الإضرار، وصدقه في هذا المقام الذي يحتمل فيه الضرر مشكوك، فلذا تكون الشبهة موضوعية وهي خارجة عن محل النزاع.

تنبيهات

وينبغي التنبيه علىٰ أُمور:

الأوّل: إنّ المحكيَّ عن المحقِّق التفصيلُ في اعتبار أصل البراءة بين ما يعمّ بـه البـلوىٰ وغيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني، ولابدّ من حكاية كلامه ﷺ في المعتبر والمعارج حتىٰ يتّضح حال النسبة.

قال في المعتبر: «الثالثُ: ـ يعني من أدلّة العقل ـ الاستصحابُ، وأقسامه ثلاثة:

الأوّلُ: استصحابُ حال العقل، وهو التمسّك بالبراءة الأصليّة، كما يـقال: الوتـر ليس واجباً، لأنّ الأصل براءة الذمّة.

ومنه: أن يختلف العلماء في حكم الدية المتردّدة بين الأقلّ والأكثر، كما في دية عين الدابّة المتردّدة بين النصف والربع ـ إلىٰ أن قال:

(وينبغي التنبيه علىٰ أُمور:

الأوّل: إنّ المحكي عن المحقّق ﷺ التفصيل في اعـتبار أصـل البراءة بـين مـا يـعمّ بـه البلوىٰ وغيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني).

ثمّ يقول المصنّف ﷺ: (ولابدّ من حكاية كلامه ﷺ في المعتبر والمعارج حتى يتّضح حال النسبة) صحةً أو فساداً، وجعل في المعتبر من أدلّة العقل الاستصحاب، وقسّمه إلىٰ ثلاثة أقسام:

الأوّل: استصحاب حال العقل.

والثاني: عدم الدليل دليل العدم.

والثالث: استصحاب حال الشرع.

والمراد من الأوّل، أي: استصحاب حال العقل هو التمسّك بالبراءة الأصليّة وهي عبارة عن استصحاب البراءة قبل الشرع، أو حال الصغر والجنون.

(ومنه: أن يختلف العلماء في حكم الديّة المتردّدة بين الأقل والأكثر).

أي: من موارد التمسّك بالبراءة الأصليّة هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليّين كدية عين الدابّة المردّدة بين نصف قيمتها وربعها، فيجري استصحاب براءة الذمّة عـن

الثاني: أن يقال: عدم الدليل علىٰ كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هنا دليل لظفر به، أمّا لا مَعَ ذلك فيجب التوقّف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجّة، ومنه القول بالإباحة، لعدم دليل الوجوب والحظر.

الثالث: استصحاب حال الشرع، ثمّ اختار أنّه ليس بحجّة»، انتهىٰ موضع الحاجة من كلامه‌‌.

وذكر في المعارج، علىٰ ما حُكِيَ عنه: «إنّ الأصل خلوّ الذمّة عن الشواغل الشرعيّة، فإذا ادّعىٰ مدّعٍ حكماً شرعيّاً جاز لخصمه أن يتمسّك في انتفائه بالبراءة الأصليّة، فيقول: لو

الزائد المشكوك، ويؤخذ بالمتيقّن وهو الربع.

والمراد من الثاني هو أنّ عدم الدليل في حكم دليل العدم، فيجب انتفاؤه (وهذا) أي: عدم الدليل دليل العدم (يصح فيما يعلم أنّه لو كان هنا دليل لظفر به).

أي: في المسائل التي هي عامّة البلوىٰ كشرب التتن مثلاً، لأنّ انتفاء الدليل فيما يوجب الظنّ بعدم الحكم، وهذا بخلاف ما لم يكن كذلك، إذ عدم الدليل فيه غير مفيد للظنّ بعدم التكليف، فلا يكون حجّة، ومن هنا يظهر أنّ المحقّق‌‌ لا يفصّل في البراءة، بل يفصّل في قاعدة عدم الدليل التي جعلها قسماً ثانياً من الاستصحاب، وحينئذ تكون نسبة التفصيل في مسألة البراءة إليه غير صحيحة.

وأمّا المراد من الثالث ـ أي: استصحاب حال الشرع ـ هو استصحاب الطهارة أو النجاسة أو الحرمة أو غيرها، فاختار عدم اعتبار هذا الاستصحاب.

فإن قلتَ: إنّ البحث هو في الأدلّة العقليّة، ومن المعلوم أنّ استصحاب حال الشرع ليس من الأدلّة العقليّة، بل هو من الأدلّة الشرعيّة، فكيف ذكره المحقّق فيها؟

قلتُ: إنّ الاستصحاب عند المحقّق ومن تقدّم عليه كان من الأدلّة العقليّة، حيث يبحث عنه من جهة حكم العقل ببقاء ما كان علىٰ ما كان، ولم يكن هناك فرق بين استصحاب حال العقل والشرع، والفرق بينهما أمر حادث أحدثه من بحث عن حجّية الاستصحاب من جهة الأخبار.

(وذكر في المعارج، علىٰ ما حُكيَ عنه: «إنّ الأصل خلوّ الذمّة عن الشواغل الشرعيّة، فإذا ادّعىٰ مدّعٍ حكماً شرعيّاً جاز لخصمه أن يتمسّك في انتفائه بالبراءة الأصليّة، فيقول: لو

كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالةٌ شرعيّة. لكن ليس كذلك، فيجب نفيه.

وهذا الدليل لا يتمّ إلا ببيان مقدّمتين:

إحداهما: إنّه لا دلالة عليه شرعاً بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعيّة ويبيّن عدم دلالتها عليه.

والثانية: أن يبيّن أنّه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلّت عليه إحدىٰ تلك الدلائل، لأنّه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلىٰ العلم به، وهو تكليف بما لا يطاق، ولو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلّة لما كانت الدلالات منحصرة فيها، لكنّا بيّنّا انحصار الأحكام في تلك الطرق، وعند ذلك يتمّ كون ذلك دليلاً علىٰ نفي الحكم»، انتهىٰ.

كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعيّة).

إذ كل حكم يتوقّف تنجّزه علىٰ الدليل الشرعي، وذلك لقبح تنجّز التكليف من غير بيان، لأنّه مستلزم للتكليف بما لا طريق للمكلّف إليه، فإذا لم يكن هناك دليل على ثبوت حكم يجب نفيه.

ثمّ قال: (وهذا الدليل لا يتمّ إلّا ببيان مقدّمتين).

أي: إنّ التمسّك بالبراءة الأصلية إنّما يتمّ بعد تماميّة مقدّمتين:

(إحداهما: إنّه لا دلالة عليه شرعاً) الكاشفة عن التكليف مبني علىٰ أن تكون طرق الاستدلالات الشرعيّة منضبطة، ومنحصرة في الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، والاستصحاب، ثمّ تبيّن عدم دلالة شيء منها علىٰ ثبوت التكليف.

(والثانية: أن يبين أنّه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلّت عليه إحدىٰ تلك الدلائل).

إذ لو لم يكن عليه دلالة أصلاً، لزم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلىٰ العلم به، وهو تكليف بما لا يطاق، والتكليف بما لا يطاق قبيح عقلاً، كما أنّ العقاب عليه عقاب بلا بيان، فيكون قبيحاً عقلاً، فلابدّ من الالتزام ـ حينئذ ـ بعدم التكليف، لئلّا يلزم شيء منهما، ولو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلّة، لَمّا كانت أدلّة الشرع منحصرة فيها، والتالي باطل، لكونه علىٰ خلاف المفروض، إذ قد فرضنا وبيّنا انحصار الأحكام في تلك الطرق، فالمقدّم وهو دلالة غير تلك الأدلّة باطل أيضاً، وحينئذ تكون الأدلّة منحصرة في الطرق المذكورة، فإذا لم تدلّ واحدة منها علىٰ ثبوت حكم كان ذلك دليلاً علىٰ نفي ذلك الحكم. هذا تمام

وحكي عن المحدّث الاسترآبادي في فوائده: «إن تحقيق هذا الكلام هو أنّ المحدّث الماهر إذا تتبّع الأحاديث المرويّة عنهم في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر، لعموم البلوىٰ بها، فإذا لم يظفر بحديثٍ دلّ علىٰ ذلك الحكم ينبغي أن يحكم قطعاً عاديّاً بعدمه؛ لأنّ جمّاً غفيراً من أفاضل علمائنا، أربعة آلاف منهم تلامذة الصادقعليه السلام ـ كما في المعتبر ـ كانوا ملازمين لأئمّتناعليهم السلام في مدّة تزيد علىٰ ثلاثمائة سنة، وكان همّهم وهمّ الأئمّةعليهم السلام إظهار الدين عندهم وتأليفهم كلّ ما يسمعون منهم في الأصول، لئلّا يحتاج الشيعة إلىٰ سلوك طريق العامة، وليعمل بما في تلك الأُصول في زمان الغيبة الكبرىٰ. فإنّ رسول اللّهصلى الله عليه وآله والأئمّةعليهم السلام لم يضيّعوا من في أصلاب الرجال من شيعتهم، كما في الروايات المتقدّمة.

الكلام في كلام المحقّقرحمه الله.

وقد تقدّم أنّ المستفاد من كلامه في المعتبر هو التفصيل في قاعدة عدم الدليل دليل العدم لا في مسألة البراءة، وكذلك المستفاد من المقدّمتين من كلامه في المعارج هو أنّ انتفاء الدليل في مسألة عامّة البلوىٰ دليل علىٰ انتفاء الحكم، فلا يرتبط كلامه في المعارج بالتفصيل في مسألة البراءة بين ما يعمّ به البلوىٰ وغيره، بل التفصيل يرجع إلىٰ قاعدة عدم الدليل دليل العدم في كلا الكلامين.

(وحُكيَ عن المحدّث الاسترآبادي في فوائده: «إنّ تحقيق هذا الكلام ... إلىٰ آخره).

هنا يذكر المصنّفرحمه الله ما حُكِيَ عن المحدّث الاسترآبادي في تحقيق كلام المحقّق في المعارج.

وحاصل ما أفاده المحدّث في توجيه كلام المحقّققدس سره هو أنّ المحدّث الماهر إذا تتبّع الأحاديث المرويّة عن الأئمّةعليهم السلام في مسألة تعمّ بها البلوىٰ بحيث لو كان فيها حكم مخالف للأشهر، ووجد لعموم البلوىٰ، ولم يجد بحديث دلّ علىٰ ذلك الحكم فكان عليه أن يحكم بعدم ذلك الحكم، إذ لو كان لدلّ عليه دليل شرعي؛ لأنّ الأئمّةعليهم السلام قد بيّنوا ما يعمّ به البلوىٰ قطعاً؛ وذلك لأنّ جمعاً غفيراً من أفاضل علمائنا أربعة آلاف منهم تلامذة الإمام الصادقعليه السلام كانوا ملازمين للأئمّةعليهم السلام في مدّة تزيد عن ثلثمائة سنة، وكان همّهم وهمّ الأئمّة إظهار الدين، وكان أصحاب الأئمّةعليهم السلام قد ألّفوا من عهد أمير المؤمنينعليه السلام إلىٰ

في مثل تلك الصورة يجوز التمسّك بأنّ نفي ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع ـ إلى أن قال ـ: ولا يجوز التمسّك في غير المسألة المفروضة إلّا عند العامّة القائلين بأنه ﷺ أظهر عند أصحابه كلّ ما جاء به وتوفّرت الدواعي على جهة واحدة على نشره وما خصّ ﷺ أحداً بتعليم شيء لم يُظهِره عند غيره، ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به» انتهى.

أقولُ: المرادُ بالدليل المصحّح للتكليف ـ حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به ـ هو ما تيسّر للمكلّف الوصول إليه والاستفادةُ منه. فلا فرقَ بين ما لم يكن في الواقع دليل شافٍ أصلاً، أو كان ولم يتمكّن المكلّف من الوصول إليه أو تمكّن

عهد أبي محمد العسكري عليه السلام أربعمائة كتاب تُسمّى الأُصول، لئلّا يحتاج الشيعة إلى ما سلك إليه العامّة من العمل بالقياس، والاستحسانات العقليّة، وليعمل بما في تلك الأُصول في زمان الغيبة الكبرى إلى أن قال: ففي تلك الصورة يجوز التمسّك بالبراءة بأن يقال: إنّ نفي دليل على حكم مخالف للأصل في مسألة تعمّ بها البلوى دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع.

ثم قال: ولا يجوز التمسّك به في غير مسألة تعمّ بها البلوى، والوجه فيه: إنّ النبيّ ﷺ قد أودع أكثر الأُحكام عند وصيه عليه السلام على عقيدة الإماميّة، ثمّ اختفى عنّا أكثر الأحكام بواسطة إخفاء الظالمين بعد أن غصبوا حقّ الوصي، إلّا إن عند العامّة القائلين بأنّ النبيّ ﷺ أظهر عند جميع أُصحابه كلّ ما جاء به ممّا تعمّ به البلوى وغيره، فيمتنع الاختفاء عادة على عقيدتهم، فحينئذ يجوز التمسّك بالبراءة إذا لم يوجد دليل على الحكم من غير فرق بين ما يعمّ به البلوى، وغيره. انتهى كلام المحدّث مع توضيح منّا وكلامه مذكور في المتن فراجع.

(أقول: المرادُ بالدليل المصحّح للتكليف ـ حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به ـ هو ما تيسّر للمكلّف الوصول إليه ... إلى آخره).

ومن هنا يبدأ المصنّف رحمه الله في تحقيق كلام المحقّق رحمه الله في المعارج، وهذا الكلام منه تمهيداً لدفع توهّم التفصيل المذكور المنسوب إلى المحقّق رحمه الله، ثمّ يظهر من ردّ التفصيل المزبور ضعف ما زعمه المحدّث الاسترآبادي تحقيقاً لكلام المحقّق في المعارج، فنقول

لكن بمشقّة رافعة للتكليف، أو تيسّر ولم يتمّ دلالتهُ في نظر المستدلّ، فـإنّ الحكـم الفـعلي

في بيان المطلب:

إنّ مراد المحقّق من إثبات البراءة بقاعدة عدم الدليل دليل العـدم لا يـخلو مـن أحـد احتمالين:

أحدهما: أن يكون مراده بالبراءة هو البراءة الفـعليّة، فـيكون فـي مـقام إثـبات البـراءة الفعليّة.

وثانيهما: أن يكون مراده بالبراءة هو البراءة الواقعيّة.

وأمّا لو كان المراد بالبراءة التي يثبتها بعدم الدليل هو البـراءة الفـعليّة كـما هـو ظـاهر كلامه، فلا وجه للتفصيل المذكور أصلاً؛ وذلك لأنّ البراءة الفعليّة ـ حينئذ ـ تدور مـدار عدم الدليل على ثبوت التكليف، لأنّ عدم الدليل علّة تامّة لعدم التكليف الفعلي، إذ ثبوت التكليف الفعلي من غير دليل مستلزم للتكليف بما لا يطاق وهـو قـبيح عـقلاً ولا يـجوز شرعاً، فحينئذ إذا تتبّع المكلّف ولم يجد الدليل علىٰ التكـليف حـصل له القـطع بـعدم التكليف الفعلي بحكم العقل بقبح التكليف بـما لا يـطاق مـن دون فـرق بـين أن يكـون التكليف ممّا تعمّ به البلوىٰ وغيره.

ثمّ إن رفع التكليف الفعلي بعدم الدليل عبارة عن البراءة الفعليّة، وحينئذ لا يبقىٰ مجال لما ذكره المحدّث الاسترآباديّ تحقيقاً لكلام المحقّق في المعارج لعدم الفرق فـي البراءة الفعليّة بين ما تعمّ به البلوىٰ وغيره.

وأمّا لو كان مراده بالبراءة هو البراءة الواقعيّة دون الفعليّة، لكان التفصيل المذكور في محلّه؛ لأنّ البراءة إنّما تثبت بعدم الدليل فيما إذا كان التكليف عامّ البلوىٰ، إذ حينئذ يحصل للمكلّف بعد الفحص عنه، وعدم وجدانه الظنّ الاطمئناني بعدم التكليف في الواقع، وإلّا لوجده، أو نقل إليه، لكونه محلّ ابتلاء لعامّة المكـلّفين، وهـذا بـخلاف مـا إذا لم يكـن التكليف عامّ البلوىٰ، إذ عدم وجدانه لا يدلّ علىٰ عدم وجوده في الواقع.

وكيف كان، فظاهر كلامه هو الاحتمال الأوّل، والشاهد عليه هو تمسّكه بقاعدة قبح التكليف بما لا يطاق، والتكليف كذلك يلزم علىٰ تقدير أن يكون التكليف فعليّاً بغير دليل عليه، فعدم الدليل عليه يكشف عن نفي فعليّة التكليف، وهو معنىٰ البراءة الفعليّة.

في جميع هذه الصور قبيحٌ علىٰ ماصرّح به المحقّق في كلامه السابق، سواء قلنا: بأنّ وراء الحكم الفعلي حكماً آخر يسمّىٰ حكماً واقعيّاً أو حكماً شأنيّاً علىٰ ما هو مقتضىٰ مذهب المخطّئة، أم قلنا بأنّه ليس وراءه حكم آخر، للاتّفاق علىٰ أنّ مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي.

وحينئذ فكلّ ما تتبّع المستنبط في الأدلّة الشرعيّة في نظره إلىٰ أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التتبّع، ولم يجد فيها ما يدلّ علىٰ حكم مخالف للأصل، صحّ له دعوىٰ القطع بانتفاء الحكم الفعلي، ولا فرق في ذلك بين العامّ البلوىٰ وغيره، ولا بين العامّة والخاصّة، ولا بين المخطّئة والمصوّبة، ولا بين المجتهدين والأخباريّين، ولا بين أحكام الشرع وغيرها من أحكام سائر الشرائع وسائر الموالي بالنسبة إلىٰ عبيدهم. هذا بالنسبة

ولتوضيح هذه العبارة بصورة أتمّ نرجع إلىٰ ما في شرح الاستاذ الإعتمادي ـ دامت إفاداته ـ فنقول: إن المراد بالدليل المصحّح للتكليف بحيث لا يلزم مع وجوده تكليف المكلّف بما لا يطاق هو ما تيسّر وتمكّن المكلّف من الوصول إليه بلا مشقّة رافعة للتكليف، وتمكّن الاستفادة منه بأن تكون دلالته تامّة عنده، فإذا لم يكن الدليل بهذه الأوصاف علىٰ ثبوت التكليف لم يصح التكليف الفعلي من دون فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شأني أصلاً، أو كان ولم يتمكّن المكلّف من الوصول إليه، أو تمكّن بمشقّة رافعة للتكليف أي: تكليف وجوب الفحص، أو تمكّن من الوصول إليه من غير مشقّة رافعة للتكليف، ولكن لم تتم دلالته عند المستدل، فإنّ الحكم الفعلي وتنجّزه في جميع هذه الصور قبيح عقلاً (علىٰ ما صرّح به المحقّق في كلامه السابق) في الإجماع علىٰ البراءة حيث قال: إن أهل الشرائع كافّة لا يخطّئون من بادر إلىٰ تناول شيء من المشتهيات سواء علم الإذن فيها أم لا؟

فالمتحصّل هو عدم صحّة التكليف، وتنجّزه من غير دليل جامع للشرائط المذكورة، ومن المعلوم أنّ مجرد وجود التكليف في الواقع لا يكون قبيحاً في جميع الصور المذكورة، وإنّما القبيح هو تنجّز التكليف بغير دليل، فيرجع مراد المحقّق إلىٰ نفي فعليّة الحكم لا إلىٰ نفي الحكم في الواقع، وذلك للاتّفاق علىٰ أنّ مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي لا الحكم الواقعي، فحكم العقل يقتضي نفي الحكم الفعلي لا

إلىٰ الحكم الفعلي. وأمّا بالنسبة إلىٰ الحكم الواقعي النازل به جبرئيل علىٰ النبيّ ﷺ لو سمّيناه حكماً بالنسبة إلىٰ الكلّ، فلا يجوز الاستدلال علىٰ نفيه بما ذكره المحقّق ﵀ من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلىٰ العلم به، لأنّ المفروض عدم إناطة التكليف به.

نعم، قد يظنّ من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم البلوىٰ به، لا بمجرّده، بل مع ظنّ عدم المانع من نشره في أوّل الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إليه. لكن هذا الظنّ لا دليل علىٰ اعتباره، ولا دخل له بأصل البراءة التي هي من الأدلّة العقليّة، ولا بمسألة التكليف بما لا يطاق، ولا بكلام المحقّق ﵀ فما تخيّله المحدّث تحقيقاً لكلام المحقّق ﵀ مع أنّه

نفي الحكم الواقعي، وحينئذ فكلّما تتبّع المستنبط في الأدلّة الشرعيّة المعتبرة عنده ولم يجد فيها ما يدلّ علىٰ ثبوت حكم مخالف للأصل كحرمة ما شكّ في حرمته صحّ له دعوىٰ القطع بالبراءة، ولا فرق في حكم العقل بعدم تنجّز التكليف من غير دليل للزوم محذور التكليف بما لا يطاق بين العامّ البلوىٰ وغيره ولا بين العامّة والخاصّة، ولا بين المخطّئة والمصوّبة، وهكذا.

لكن هذا الذي استدل به المحقّق إنّما يتمّ بالنسبة إلىٰ نفي الحكم الفعلي، كما تقدّم.

(وأمّا بالنسبة إلىٰ الحكم الواقعي النازل به جبرئيل علىٰ النبيّ ﷺ لو سمّيناه حكماً بالنسبة إلىٰ الكل) كما عليه المخطّئة، فلا يجوز الاستدلال علىٰ نفيه بما ذكره المحقّق ﵀ إذ لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق حتى يقال بنفيه واقعاً.

(نعم، قد يظنّ من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم البلوىٰ به، لا بمجرّده، بل مع ظنّ عدم المانع من نشره في أوّل الأمر من الشارع ... إلىٰ آخره).

إلّا إنّ هذا الظنّ لم يكن معتبراً، إذ لا دليل علىٰ اعتباره بالخصوص حتىٰ يكون ظنّاً خاصاً.

(ولا دخل له بأصل البراءة).

لأنّ أصل البراءة حجّة من باب حكم العقل بعدم التكليف ظاهراً في مورد عدم الدليل عليه، ولم يكن اعتبار أصل البراءة من باب الظنّ بعدم الحكم الواقعي حتىٰ يكون لهذا الظنّ دخل بأصل البراءة.

(ولا بمسألة التكليف بما لا يطاق).

غير تامّ في نفسه، أجنبيّ عنه بالمرّة.

نعم، قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة الظنُّ بها فيما بعد الشرع، كما سيجيء عن بعضهم. لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقّق ﷺ.

ومن هنا يُعلَمُ أنّ تغاير القسمين الأوّلين من الاستصحاب باعتبار كيفيّة الاستدلال،

لأنّ حصول الظنّ في عامّ البلوىٰ يكون مسبّباً عن تتبّع الحكم والدليل عليه وعدم وجدانهما لا عن بطلان التكليف بما لا يطاق.

(ولا بكلام المحقّق).

إذ لم يكن في كلامه في المعارج دلالة ولا إشارة إلىٰ الفرق بين عامّ البلوىٰ وبين غيره، بل المستفاد من كلامه هو التمسّك في نفي الحكم بقاعدة عدم الدليل بالظنّ، بل في كلامه إشارة إلىٰ عدم الفرق بين عامّ البلوىٰ وبين غيره؛ لأنّ عدم جواز التكليف بما لا يطاق جار في عامّ البلوىٰ وغيره.

(فما تخيّله المحدِّث تحقيقاً لكلام المحقّق ﷺ مع أنّه غير تامّ في نفسه، أجنبي عنه بالمرّة).

وأمّا كونه غير تامّ في نفسه فلأنّ حصول الظنّ من عدم الدليل علىٰ عدم الحكم لم يكن دائميّاً في عامّ البلوىٰ ولا مختصّاً به، بل قد يحصل منه بعدم الحكم في غير عامّ البلوىٰ أيضاً، فلا فرق فيه بين عامّ البلوىٰ وغيره.

وأمّا كونه أجنبيّاً عن كلام المحقّق، فلِمَا تقدّم من عدم دلالة ولا إشارة في كلامه إلىٰ الفرق بين عامّ البلوىٰ وبين غيره.

(نعم، قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة الظنُّ بها فيما بعد الشرع).

قد يحصل من استصحاب البراءة الذي تقدّم ذكره من المحقّق في المعتبر الظنّ بالبراءة واقعاً، فتكون البراءة ـ حينئذ ـ من الأمارات كما قيل، إلّا إنّ حصول الظنّ بالبراءة الواقعيّة لم يكن مسبّباً عن بطلان التكليف بما لا يطاق، بل يكون مسبّباً عن ثبوت البراءة واقعاً حال الصغر وقبله.

وبالجملة، التمسّك بقبح التكليف بما لا يطاق ينفي تنجّز التكليف في مورد عدم الدليل عليه لا وجوده الواقعي.

قولُه: (ومن هنا يُعلَمُ ... إلىٰ آخره).

حيث إن مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة.

فَجَعْلُه من أقسام الاستصحاب مبنيٌّ علىٰ إرادة مطلق الحكم علىٰ طبق الحالة السابقة عند الشكّ ولو لدليل آخر غير الاتّكال علىٰ الحالة السابقة، فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة، ومناط الاستدلال في القسم الأوّل ملاحظةُ الحالة السابقة حتىٰ مع عدم العلم بعدم الدليل علىٰ الحكم.

دفعٌ لما يتوهّم من عدم الفرق بين القسم الأوّل وهو استصحاب حال العقل، وبين القسم الثاني وهو عدم الدليل دليل العدم؛ لأنّ كل واحد منهما موجب للظنّ بانتفاء التكليف في الواقع، فكيف جعلهما المحقّق في المعتبر قسمين؟ حيث جعل الاستصحاب ثلاثة أقسام كما تقدّم في كلامه في المعتبر.

وحاصل كلام المصنّف‏ﷺ في دفع التوهّم المذكور هو أنّ التغاير والفرق بين القسمين يوجب صحّة جعلهما قسمين، والفرق بينهما من جهتين: الفرق من الجهة الأُولىٰ يرجع إلىٰ مناط الاستدلال، ومن الجهة الثانية إلىٰ المورد.

ثمّ إنّ النسبة بينهما هي التباين مناطاً والعموم المطلق، أو العموم من وجه مورداً، وبيان الفرقين تفصيلاً: إنّ مناط الاستدلال في القسم الثاني هي الملازمة العاديّة بين عدم الدليل وعدم الحكم من دون لحاظ الحالة السابقة، وهذا بخلاف القسم الأوّل وهو استصحاب البراءة الأصليّة، فلابدّ فيه من لحاظ الحالة السابقة.

ومن المعلوم أنّ النسبة بين لحاظ الحالة السابقة، وعدم لحاظها هي التباين. هذا ملخص الفرق من الجهة الأُولىٰ.

وقوله: (فجَعْلُه من أقسام الاستصحاب مبنيٌّ علىٰ إرادة مطلق الحكم علىٰ طبق الحالة السابقة عند الشكّ).

دفعٌ لِمَا يتوهّم من عدم صحّة جعل القسم الثاني من أقسام الاستصحاب بعد اعتبار الحالة السابقة في الاستصحاب، وعدم اعتبارها في القسم الثاني.

وحاصل الدفع هو أنّ جعله من أقسام الاستصحاب مبني علىٰ إرادة معنىً عام ولو مجازاً من الاستصحاب وهو مطلق الحكم علىٰ طبق الحالة السابقة عند الشكّ.

ويشهد لِمَا ذكرنا من المغايرة الاعتباريّة أن الشيخ لم يقل بوجوب مضي المتيمّم الواجد للماء في أثناء صلاته لأجل الاستصحاب، وقال به لأجل أنّ عدم الدليل دليل العدم.

نعم، هذا القسم الثاني أعمّ مورداً من الأوّل، لجريانه في الأحكام العقليّة وغيرها، كما ذكره جماعة من الأُصوليّين.

(ويشهد لما ذكرنا من المغايرة الاعتباريّة).

أي: المغايرة الحاصلة بسبب اعتبار شيء في أحدهما دون الآخر، فليس المراد من الاعتبار، هو مقابل الحقيقة حتى يكون الفرق بينهما اعتباريّاً غير حقيقي.

(إنّ الشيخ لم يقل بوجوب مضي المتيمّم الواجد للماء في أثناء صلاته لأجل الاستصحاب).

أي: استصحاب كفاية التيمّم قبل وجدان الماء، فعدم القول بالاستصحاب لعلّةً من جهة عدم اعتبار الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي.

(وقال به لأجل أنّ عدم الدليل دليل العدم).

أي: قال بوجوب مضي المتيمّم لأجل عدم الدليل على انتقاض التيمّم دليل العدم أي: عدم الانتقاض.

ثمّ أشار المصنّف ﷺ إلى الفرق بينهما من حيث المورد بقوله:

(نعم، هذا القسم الثاني أعمّ مورداً من الأوّل).

وظاهر هذا الكلام هو أنّ النسبة بينهما من حيث المورد هي عموم مطلق، والقسم الثاني أعمّ مورداً من القسم الأوّل، لجريانه أي: القسم الثاني في الأحكام العقليّة دون الأوّل، كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها، حيث لا يجري فيه استصحاب عدم وجوبها بعد رفع النسيان بالالتفات، ولكن يجري فيه عدم الدليل، وهذه هي مادة الافتراق من جانب قاعدة عدم الدليل دليل العدم.

ومادة الاجتماع هي كشرب التتن إذا لم يكن على حرمته دليل شرعي كما هو كذلك، فيجري أصل البراءة أي: استصحاب البراءة الأصليّة أيضاً.

ثمّ المقصود هو ملاحظة النسبة بحسب المورد بين عدم الدليل دليل العدم، وبين استصحاب البراءة خاصّة، وإلّا فالنسبة بينه وبين مطلق الاستصحاب هي العموم من وجه،

والحاصل أنّه لا ينبغي الشكّ في أنّ بناء المحقّق على التمسّك بالبراءة الأصليّة مع الشكّ في الحرمة، كما يظهر من تتبّع فتاويه في المعتبر.

الثاني: مقتضىٰ الأدلّة المتقدّمة كونُ الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هي الإباحة من غير ملاحظة الظنّ بعدم تحريمه في الواقع.

فهذا الأصل يفيدُ القطع بعدم اشتغال الذمّة، لا الظنّ بعدم الحكم واقعاً، ولو

كما في شرح الاعتمادي فراجع.

(والحاصل أنّه لا ينبغي الشكّ في أنّ بناء المحقّق على التمسّك بالبراءة الأصليّة) ليس علىٰ التمسّك بالظنّ الحاصل من عدم الدليل المختصّ بما يعمّ به البلوىٰ، بل بناؤه علىٰ التمسّك بالبراءة الأصليّة فقط مع الشكّ في الحرمة.

فلا فرق فيه بين عامّ البلوىٰ وغيره، وحينئذ لا تصحّ نسبة التفصيل إليه.

(الثاني: مقتضىٰ الأدلّة المتقدّمة كونُ الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هي الإباحة من غير ملاحظة الظنّ بعدم تحريمه في الواقع. فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمّة، لا الظنّ بعدم الحكم واقعاً ... إلىٰ آخره).

وغرض *المصنّف* من ذكر هذا الأمر الثاني هو ردّ من يقول بكون أصالة البراءة من الأمارات، فتكون حجيّتها من باب الظنّ بعدم الحكم واقعاً، كما يظهر من جماعة، منهم صاحب المعالم والشيخ البهائي فيقول المصنّف ردّاً لهذا التوهم بما حاصله: من أنّ مقتضىٰ أدلّة البراءة المتقدّمة هي الإباحة الظاهريّة بمعنىٰ عدم المنع الشرعي، ونفي العقاب علىٰ المخالفة إنْ اتّفقت، لا بمعنىٰ الإباحة الخاصّة التي هي أحد الأحكام الخمسة حتىٰ يقال: إنّه مقتضىٰ بعض الأدلّة المتقدّمة لا جميعها وهو قوله: (كلّ شيء مطلق حتى يَردَ فيه نهيٌ)[1] وقوله: (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتىٰ تعرف الحرام منه بعينه)[2].

فلابدّ ـ حينئذ ـ من تقدير كلمة «بعض» في كلام المصنّف لتكون العبارة: مقتضىٰ بعض الأدلّة المتقدّمة هي الإباحة.

---

(١) الفقيه ١: ٢٠٨/٩٣٧. الوسائل ٢٧: ١٧٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٧.

(٢) الفقيه ٣: ٢١٦/١٠٠٢. التهذيب ٩: ٧٩/٣٣٧. الوسائل ١٧: ٨٨، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ١.

أفاده لم يكن معتبراً، إلّا إنّ الذي يظهر من جماعة كونُه من الأدلّة الظنّيّة، منهم صاحب المعالمﷺ عند دفع الاعتراض عن بعض مقدّمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجيّة خبر الواحد، ومنهم شيخنا البهائيﷺ.

ولعلّ هذا هو المشهورُ بين الأُصوليّين، حيث لا يتمسّكون فيها إلّا باستصحاب البراءة السابقة، بل ظاهر المحقّقﷺ في المعارج الإطباقُ علىٰ التمسّك بالبراءة الأصليّة حتىٰ يثبت الناقل، وظاهره أنّ اعتمادهم في الحكم بالبراءة علىٰ كونها هي الحالة السابقة الأصليّة.

والتحقيق أنّه لو فرض حصول الظنّ من الحالة السابقة فلا يعتبر، والإجماع ليس علىٰ اعتبار هذا الظنّ وإنّما هو العمل علىٰ طبق الحالة السابقة ولايحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدّمة وحكم العقل.

والحاصل إنّ مقتضىٰ الأدلّة هي الإباحة، بمعنىٰ: عدم المنع الشرعي ونفي العقاب من غير ملاحظة الظنّ بعدم تحريمه في الواقع، فلا تكون أصالة البراءة من الأمارات، وإنّما تفيد القطع بعدم اشتغال الذمّة بالتكليف الفعلي، وبذلك تدخل ضمن الأُصول العمليّة.

وبالجملة إنّ أصل البراءة يكون من الأُصول العمليّة، وإنّ مفاده هو القطع بعدم العقاب والإلزام في مرحلة الظاهر، وذلك لعدم المنع الشرعي المستلزم للعقاب.

(إلّا إنّ الذي يظهر من جماعة كونه من الأدلّة الظنيّة، منهم صاحب المعالمﷺ).

حيث تمسّك بدليل الانسداد مضافاً إلىٰ تمسّكه بآيتي النفر والنبأ والإجماع، فقال: أصالة البراءة لا تفيد إلّا الظنّ، فيستفاد من كلامه هذا هو كون أصالة البراءة من الأدلّة الظنيّة، ومنهم الشيخ البهائي حيث قال: والبراءة الظنّية.

ولعلّ هذا أي: كون أصل البراءة من الأدلّة الظنيّة هو المشهور بين الأُصوليّين الذين تمسّكوا للبراءة بعدم الدليل حيث يكون عدم الدليل دليلاً ظنيّاً عندهم على عدم التكليف في الواقع فيما تعمّ به البلوىٰ.

نعم، إنّ هذا الظنّ لم يكن معتبراً شرعاً لعدم الدليل علىٰ اعتباره، مضافاً إلىٰ تمسّكهم باستصحاب البراءة الأُصليّة حيث جعلوا اعتبار الاستصحاب منوطاً بالظنّ.

وممّا تقدّم يظهر أن أصالة البراءة عندهم من الأدلّة الظنيّة لا من الأُصول العمليّة لاعتمادهم في إثبات كون البراءة الأُصليّة مفيدة للظنّ ببقاء الحالة السابقة، كما يظهر من

الثـالث: لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً، كما يستفاد من الأخبار المـذكورة وغيرها.

وهل الأوامر الشرعيّة للاستحباب فيثاب عليه وإن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي، أو غيري بمعنىٰ كونه مطلوباً لأجل التحرّز عن الهلكة المحتملة والاطمئنان بعدم وقوعه فيها، فيكون الأمر به إرشادياً لا يترتّبُ علىٰ موافقته ومخـالفته سـوىٰ الخـاصيّة المترتّبة علىٰ الفعل أو الترك، نظير أوامر الطبيب، ونظير الأمر بالإشهاد عند المعاملة لئلّا يقع التنازع؟

المحقّق‍ؒ في المعارج.

هذا ملخص ما يظهر من جماعة من كون أصالة البراءة عندهم من الأدلّة الظنيّة، وقد تقدم بما لا مزيد عليه من أنّ مقتضىٰ أدلّة البراءة هي الإباحة، بمعنىٰ: عدم المنع شرعاً ونفي العقاب بنفي تنجّز التكليف، وإنّ اعتبارها لم يكن مستنداً إلىٰ عدم الدليل، أو إلىٰ استصحاب البراءة الأصليّة حتى تدخل ضمن الأمارات الظنيّة وإنّما اعتبارها مستند إلىٰ قاعدة قبح العقاب بلا بيان وسائر الأدلّة من الآيات والروايات، فلا يدور اعتبارها مـدار إفادة الظنّ وعدمه، وبذلك ثبت أنّها أصل من الأصول العمليّة.

نعم، لو كان اعتبارها مستنداً إلىٰ استصحاب البراءة الأصليّة، أو إلىٰ عدم الدليل ـ كما تقدّم ـ فهو وإنْ كان قد يفيد الظنّ بعدم الحكم واقعاً إلّا إنّ هذا الظنّ لم يكن معتبراً شرعاً، لقيام الإجماع علىٰ عدم اعتباره.

واستصحاب البراءة الأصـليّة لا يـجدي فـي إدخـالها ضـمن الأمـارات لأنّ التـمسّك بالاستصحاب هنا لمجرّد العمل علىٰ طبق الحالة السابقة تعبّداً بحكم الشرع حتى وإنْ لم يفد الظنّ، وبذلك تكون البراءة من الأصول لا من الأمارات، فتأمّل جيداً.

(الثالث: لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً).

وهو يشتمل علىٰ ثلاثة مطالب:

الأوّل: هو حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً.

والثاني: هو بيان حال الأمر المتعلّق بالاحتياط، هل هو إرشادي أو مولوي؟

والثالث: هو عدم الفرق في حسن الاحتياط بين أفراد المسألة.

وجهان: من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب، ومن سياق جُلّ الأخبار الواردة في ذلك، فإنّ الظاهر كونها مؤكِّدة لحكم العقل بالاحتياط. والظاهر أنّ حكم العقل بالاحتياط ـ من حيث هو احتياط على تقدير كونه إلزامياً ـ لمحض الاطمئنان ودفع احتمال العقاب.

وكما أنّه إذا تيقن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقّن، فكذلك طلبه الغير الإلزامي إذا احتمل الضرر، بل وكما أنّ أمْرَ الشارع بالإطاعة في قوله تعالى: ﴿أطيعوا اللّه ورسوله﴾[1] لمحض الإرشاد، لئلّا يقع العبدُ في عقاب المعصية ويفوته ثوابُ

أما الأوّل: وهو رجحان الاحتياط؛ أمّا بحسب العقل، فهو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى مزيد بيان؛ لأنّ العقل دائماً يحكم بحسن إتيان ما يحتمل أن يكون مطلوباً للمولى، وترك ما يحتمل أن يكون مبغوضاً له، وأمّا رجحانه بحسب الشرع فللأخبار الواردة في باب الاحتياط التي استدل بها الأخباريّون على وجوب الاحتياط.

وأما الثاني: ففيه وجهان:

الوجه الأوّل: وهو كون الأمر مولويّاً، فقد أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله: **(من ظاهر الأمر)** هو كونه مولويّاً كما أنّه ظاهر في الوجوب إلّا إنّه ليس ظاهراً في الوجوب فيما نحن فيه لما سيأتي.

والوجه الثاني: هو كونه للإرشاد، وقد أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله: **(ومن سياق جُلّ الأخبار الواردة)** في هذا الباب.

فإنّ الظاهر منها كون الأمر المتعلّق بالاحتياط للإرشاد، وهو مختار المصنّف ﷺ ولتوضيح مختاره ﷺ نقدّم مقدمة في بيان الفرق بين الأمر المولوي والإرشادي فنقول:

إنّ الثواب والعقاب في الأمر المولوي معلول لمخالفة ذلك الأمر أو موافقته، ففي مخالفته عقاب وفي موافقته ثواب بخلاف الأمر الإرشادي فإنّه لا يكون في مخالفته عقاب ولا في موافقته ثواب، بل هو إرشاد إلى مصلحة في الفعل، أو إلى مفسدة في تركه كأوامر الطبيب للمريض بشرب الدواء، حيث يرى الطبيب أنّ مصلحة المريض في شرب الدواء

---

(١) الأنفال: ١.

الطاعة ولا يترتّب على مخالفته سوىٰ ذلك، فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه الضرر لا يترتّب على موافقته سوى الأمان المذكور، ولا على مخالفته سوىٰ الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحقّقه.

ويشهد لِمَا ذكرنا أنّ ظاهر الأخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصّي عن الهلكة الواقعيّة لئلّا يقع فيها من حيث لا يعلم، واقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعاً، ومن المعلوم أنّ الأمر باجتناب المحرّمات في هذه الأخبار ليس إلّا للإرشاد، لا يترتّب علىٰ مخالفتها وموافقتها سوىٰ الخاصيّة الموجودة في المأمور به وهو الاجتناب عن الحرام أو فوتها، فكذلك الأمر باجتناب الشبهة لا يترتّب علىٰ موافقته سوىٰ ما يترتّب علىٰ نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلّف حذراً من الوقوع في الحرام.

فيأمره بشربه، فلا يترتّب علىٰ أمره بشرب الدواء سوىٰ ما في الدواء من الخاصيّة عند الشرب وفوت الخاصيّة عند عدم الشرب.

إذا عرفت هذا فقد اتّضح لك أنّ الأوامر الشرعيّة المتعلّقة بالاحتياط تكون من قبيل أوامر الطبيب إرشاديّة، وذلك لوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(إنّ ظاهر الأخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصّي عن الهلاكة الواقعيّة لئلّا يقع فيها من حيث لا يعلم).

وحاصله: إنّ غالب الأوامر المتعلّقة بالاجتناب عن الشبهات قد علّلت بأنّ في الاجتناب عنها تخلّص عن الهلاكة وعن الوقوع في المحرّمات الواقعيّة المجهولة، فلا يترتّب عليها سوىٰ ما يترتّب علىٰ ارتكاب الحرام الواقعي من الهلاك والعقاب علىٰ تقدير كون المشتبه حراماً في الواقع، وهذا هو نفس ملاك الأوامر الإرشاديّة، كما لا يخفىٰ.

وثانيهما: ما أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(واقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه وَرَعاً).

أي: يشهد لِمَا ذكرنا من كون هذه الأوامر للإرشاد اقتران الاجتناب عن الشبهات مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه وَرَعاً، كما تقدّم في رواية فضيل بن عيّاض، حيث قال: قلتُ لأبي عبد الله‌عليه‌السلام: مَنِ الوَرِعُ مِن الناس؟ قال‌عليه‌السلام: (الذي يتورّع عن محارم الله)

ولا يبعد التزامُ ترتّب الثواب عليه، من حيث إنّه انقياد وإطاعة حكميّة، فيكون ـ حينئذ ـ حال الاحتياط والأمر به حالَ نفس الإطاعة الحقيقيّة، والأمر بها في كون الأمر لا يزيد فيه علىٰ ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لولا الأمر.

هذا، ولكنّ الظاهر من بعض الأخبار المتقدّمة، مثل قوله عليه السلام: (من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرمات)[1].

وقوله: (من ترك الشبهات كان لِمَا استبان له من الإثم أترك)[2].

وقوله: (من يرتع حول الحِمىٰ يوشك أن يقع فيه)[3].

أي: يجتنب عن محارم الله المعلومة، ثمّ قال عليه السلام: (ويجتنب هؤلاء)[4] أي: أموال هؤلاء الظلمة أي: بني أُميّة وبني العباس. ولم يصرّح باسمهم تقيّة أو مطلق الأموال المشتبهة، فالإمام عليه السلام قد جعل الاجتناب عن المحرّمات المعلومة مقارناً بالاجتناب عن الشبهات، ومن المعلوم أنّ الأمر بالاجتناب عن المحرّمات المعلومة يكون للإرشاد، فكذلك الأمر بالاجتناب عن المشتبهات يكون للإرشاد بقرينة الاقتران بينهما في الرواية.

فالمتحصّل من جميع ما ذكر هو أنّ الأمر بنفسه وإنْ كان ظاهراً في كونه مولويّاً، كما أنّه ظاهر في الوجوب إلّا إنّ القرينة في المقام قامت علىٰ كونه للإرشاد كما تقدّم.

(ولا يبعد التزام ترتّب الثواب عليه، من حيث إنّه انقياد وإطاعة حكميّة).

أي: لا يبعد الالتزام بترتّب الثواب علىٰ الأمر الإرشادي، كالأمر المولوي من حيث كون امتثال الأمر الارشادي انقياداً وإطاعة حكميّة.

غاية الأمر ترتّب الثواب في الأمر الإرشادي ينشأ عن الإطاعة الحكميّة تفضّلاً من المولىٰ وجزاءً لانقياد العبد لمولاه، أمّا في الأمر المولوي فينبعث العبد عن الإطاعة الحقيقيّة أجراً من المولىٰ وجزاءً لعمله.

(ولكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدّمة) في المتن، هو كون الأمر بالاجتناب عن

---

(١) كنز الفوائد ١: ٣٥٢. الوسائل ٢٧: ١٦٩، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٥٢.

(٢) الفقيه ٤: ١٩٣/٥٣. الوسائل ٢٧: ١٧٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٨.

(٣) الفقيه ٤: ١٩٣/٥٣. الوسائل ٢٧: ١٧٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٨.

(٤) معاني الأخبار: ١/٢٥٢. الوسائل ٢٧: ١٦٢، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٠.

هو كونُ الأمر به للاستحباب. وحكمته أن لا يهون عليه ارتكابُ المحرّمات المعلومة. ولازمُ ذلك استحقاقُ الثواب علىٰ إطاعة أوامر الاحتياط مضافاً إلىٰ الخاصيّة المترتّبة علىٰ نفسه.

ثمّ لا فرق فيما ذكرناه من حسن الاحتياط بالترك بين أفراد المسألة حتىٰ مورد دوران الأمر بين الاستحباب والتحريم، بناءً علىٰ أن دفع المفسدة الملزمة للترك أولىٰ من جلب المصلحة الغير الملزمة، وظهور الأخبار المتقدّمة في ذلك أيضاً.

الشبهات مولويّاً يدلّ علىٰ الاستحباب، وذلك لترتّب المصالح عل نفس ذلك الأمر، وهي وصول النفس إلىٰ مرتبة الكمال بحيث لا ترتكب الفحشاء والمنكر، فهو كالأوامر المولويّة بالواجبات الشرعيّة موجبة لكمال النفس كما أشار إليه بقوله:

(وحكمته أن لا يهون عليه ارتكابُ المحرّمات المعلومة).

فيكون المراد من المحرّمات التي يجتنب عنها باجتناب المشتبهات هي المحرّمات المعلومة لا المحرّمات المجهولة التي يتّفق الاجتناب عنها في ضمن الاجتناب عن المشتبهات، كما هو مبنىٰ كون الأوامر إرشاديّة. هذا تمام الكلام في المطلب الأوّل والثاني.

وبقىٰ الكلام *في المطلب الثالث*، وأشار إليه بقوله:

(ثمّ لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط بالترك بين أفراد المسألة).

هذا الكلام من المصنّف ﷺ دفعٌ لِمَا قد يتوهّم من عدم حسن الاحتياط في بعض أفراد المسألة لدوران الأمر بين الاستحباب والتحريم في بعض الأفراد، وبذلك يكون الأمر من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، ومن المعلوم أنّ الحكم فيه هو التخيير لا الاحتياط بالترك فقال المصنّف ﷺ دفعاً لهذا التوهّم: لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط بالترك بين أفراد المسألة.

ولتوضيح هذا الدفع نرسم لك جدولاً يكشف عن الأفراد التي يقع فيها الإشكال فنقول: إن مجموع الأفراد سبعة، حاصلة من دوران التحريم المشتبه مع الاستحباب والكراهة والإباحة، وحاصل الجدول ما يلي:

ولا يتوهّم: «إنّه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبّة، بل حسن الاحتياط بتركه»، إذ لا ينفكّ ذلك عن احتمال كون فعله تشريعاً محرّماً، لأنّ حرمة التشريع تابعة لتحقّقه، ومع إتيان ما احتمل كونه عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقّق موضوعُ التشريع؛ ولذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال، كما في الصلاة إلىٰ أربع جهات، أو في الثوبين المشتبهين، وغيرهما. وسيجيء زيادةُ توضيح لذلك إن شاء اللّٰه.

التحريم المشتبه مع	(١) الإباحة	(٢) الكراهة
التحريم المشتبه مع	(٣) الاستحباب	(٤) الاباحة والكراهة
التحريم المشتبه مع	(٥) الاباحة والاستحباب	(٦) الكراهة والاستحباب
التحريم المشتبه مع	(٧) الاباحة والكراهة والاستحباب	

وممّا تقدّم يظهر أنّ الإشكال يقع في القسم الثالث من الجدول وجوابه هو: بعدم الفرق في حسن الاحتياط بالترك بين جميع الأقسام المذكورة حتى في القسم الثالث؛ لأنّ دفع المفسدة الملزمة بالترك أوْلىٰ من جلب المصلحة غير الملزمة بالفعل، كما لا يخفىٰ.

(ولا يتوهّم: «إنه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبة... إلىٰ آخره).

ولابدّ أوّلاً من تقريب التوهّم حتى يتّضح فساده.

أمّا تقريبه فهو: إنّ من المسلّم بين الفقهاء هو حسن الاحتياط بالفعل في العبادات التي لم يحرز استحبابها لعدم اعتبار ما دلّ علىٰ استحبابها كصلاة الأعرابي مثلاً، ولكن مقتضىٰ ما ذكر من حسن الاحتياط بالترك فقط هو عدم حسن الاحتياط بالفعل لدورانه بين الاستحباب والحرمة التشريعيّة، إذ إتيانه بعنوان العبادة المستحبّة تشريع محرّم عقلاً وشرعاً.

وأمّا فساد التوهّم فأوضح من الشمس؛ لأنّ كون التحريم المحتمل في المقام تشريعيّاً ينتفي بانتفاء موضوعه إذا أتىٰ بالفعل برجاء كونه مستحبّاً؛ لأنّ التشريع هو إدخال ما لم يعلم أنّه من الدّين في الدّين، وهذا الملاك لا يتحقّق فيما إذا أتىٰ بالفعل برجاء استحبابه.

الرابع: نسب الوحيد البهبهاني‌ﷺ إلىٰ الأخباريّين مذاهب أربعة فيما لا نصّ فيه: التوقف، والاحتياط، والحرمة الظاهريّة، والحرمة الواقعيّة. فيحتمل رجوعها إلىٰ معنىً واحد، وكون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدلّة القول بوجوب اجتناب الشبهة، فبعضهم ركن إلىٰ أخبار التوقّف، وآخرُ إلىٰ أخبار الاحتياط، وثالث إلىٰ أوامر ترك الشبهات مقدّمةً لتجنّب المحرّمات كحديث التثليث، ورابعٌ إلىٰ أوامر ترك المشتبهات من حيث إنّها مشتبهات، فإنّ هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة.

(الرابع: نسب الوحيد البهبهاني‌ﷺ إلىٰ الأخباريّين مذاهب أربعة).

وهي: التوقّف، والاحتياط، والحرمة الظاهريّة، والحرمة الواقعيّة، ثمّ بيّن الفرق بين الأقوال الأربع:

تارة: من حيث التعبير.

وأُخرىٰ: من حيث ما ركنوا إليه من الأدلّة.

وثالثة: من حيث المورد.

ثمّ بيّن الفرق بين الحرمة الظاهريّة والواقعيّة من وجوه متعدّدة، فيرجع كلامه في هذا الأمر الرابع إلىٰ بيان أربعة مطالب:

المطلب الأوّل والثاني، أشار إليه بقوله:

(فيحتمل رجوعها إلىٰ معنى واحد ... إلىٰ آخره).

لا بمعنىٰ الاتحاد في المفهوم لاختلافها مفهوماً بالضرورة والوجدان، بل بمعنىٰ انطباق الكلّ علىٰ مطلب واحد بلحاظ جهات متعدّدة، كانطباق الكاتب والشاعر والضاحك علىٰ زيد، حيث يصدق عليه الكاتب من جهة كونه كاتباً، والشاعر من جهة كونه شاعراً، والضاحك من جهة كونه ضاحكاً، فينطبق الكل علىٰ زيد الواحد، ولكن كلّ واحد منها ينطبق من جهة مغايرة لما ينطبق عليه الآخر.

ثمّ الاختلاف بينها؛ إمّا ناشىء عن الاختلاف في التعبير، أو عن الاختلاف فيما ركنوا إليه من الأدلّة.

أما الأوّل: فباعتبار أنّ الاجتناب عن المشتبه توقّف عن الاقتحام في الهلكة عبّر عنه بالتوقّف، وباعتبار أنّ الاجتناب المذكور أخذ بالأوثق في مقام العمل عبّر عنه بالاحتياط،

والأظهر أن التوقّف أعمُّ بحسب المورد من الاحتياط، لشموله الأحكام المشتبهة في الأموال والأعراض والنفوس ممّا يجب فيها الصلح أو القرعة، فمن عبَّر بـه أراد وجـوب التوقّف في جميع الوقائع الخالية عن النصّ العامّ والخاصّ.

والاحتياطُ أعمُّ من موارد احتمال التحريم، فمن عبَّر به أراد الأعمّ من محتمل التـحريم

وباعتبار أنّ موضوع وجوب الاجتناب هو المشتبه الحكم وله حكم في الواقع عبَّر عن حكم ذلك الموضوع بالحرمة الظاهريّة، وباعتبار أنّ نفس عنوان المشتبه عنوان من العناوين وموضوع من الموضوعات، ولكلّ موضوع حكم في الواقع وليس حكم المشتبه إلّا الحرمة عند الأخباريّين عبَّر عن حكمه بالحرمة الواقعيّة.

وأما الاختلاف باعتبار ما ركنوا إليه من الأدلّة؛ فلأجل أنّ من تمسّك بأخبار التوقّف عبَّر بالتوقّف، ومن تمسّك بأخبار الاحتياط عبَّر بالاحتياط، ومن تمسّك بما دلّ على الاجتناب عن الشبهات لئلّا يقع في المحرّمات كحديث التثليث عبَّر بالحرمة الظاهريّة، ومن تمسّك بما دلّ على الاجتناب عن الشبهات بما هي شبهات عبَّر بالحرمة الواقعيّة.

وقد أشار المصنّف﴿﴾ إلى المطلب الثالث بقوله:

(والأظهر أنّ التوقّف أعمُّ بحسب المورد من الاحتياط لشموله ... إلى آخره).

أي: لشمول التوقّف جميع موارد الاحتياط، كالشكّ في المكلّف به ودوران الأمر بين المحذورين.

(الأحكام المشتبهة في الأموال والأعراض والنفوس).

والأوّل كتردّد الفرس بين كونه لزيد، أو عمرو، والثاني كالمرأة المردّدة بينهما فرضاً، والثالث كالولد المردّد كذلك، إذ لا يمكن الاحتياط في هذه الموارد.

أمّا في دوران الأمر بين المحذورين، فعدم إمكان الاحتياط فيه واضح، والحكم فيه ـ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ هو التخيير، أو التوقّف، أو ترجيح جانب الحرمة على الوجوب.

ثمّ إن الحكم في الأحكام المشتبهة في الأموال ... إلى آخره، هو الصلح أو القرعة كما ذكر﴿﴾ في المتن.

(والاحتياط أعمُّ من موارد احتمال التحريم).

ومحتمل الوجوب، مثل وجوب السورة أو وجوب الجزاء المردّد بين نصف الصيد وكلّه.

وأمّا الحرمة الظاهريّة والواقعيّة فيحتمل الفرق بينهما: بأنّ المعبِّر بالأُولىٰ قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي فالحرمة ظاهريّة، والمعبِّر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم، وهو موضوع من الموضوعات الواقعيّة، فالحرمة واقعيّة. أو بملاحظة أنه إذا منع الشارعُ المكلّف من حيث إنّه جاهل بالحكم من الفعل فلا يعقل إباحته له واقعاً، لأنّ معنىٰ الإباحة: الإذن والترخيص، فتأمّل.

لأنّه يجري في الشبهة الوجوبيّة أيضاً، مثل وجوب السورة في باب الأقل والأكثر الارتباطيّين، ووجوب الجزاء في الأقل والأكثر الاستقلاليّين.

وقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ المطلب الرابع بقوله:

(وأمّا الحرمة الظاهريّة والواقعيّة ... إلىٰ آخره).

والفرق بين الحرمة الظاهريّة والواقعيّة وجوه:

الأوّل: هو الفرق بينهما في التعبير، والاختلاف في التعبير نشأ عن الاختلاف في لحاظ لسان الدليل؛ وذلك لأنّ مَنْ لاحظ عروض الحرمة لموضوع محكوم بحكم واقعي مجهول عبّر عنها بالحرمة الظاهريّة في مقابل الحرمة الواقعيّة المجهولة، ومن لاحظ عروضها لنفس عنوان المشتبه وهو موضوع من الموضوعات الواقعيّة فعبّر عنها بالحرمة الواقعيّة.

والثاني: ويحتمل أن يكون هذا الفرق بحسب المعنىٰ، بأن يكون التعبير بالحرمة الظاهريّة من المخطّئة، حيث يحتمل عندهم أن يكون حكم المشتبه في الواقع هي الحليّة، فالحرمة ـ حينئذ ـ تكون ظاهريّة، والتعبير بالحرمة الواقعيّة من المصوِّبة حيث لا يقولون بالحكم الظاهري، فالحرمة ـ حينئذ ـ تكون واقعيّة.

وقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ هذا الفرق بقوله:

(أو بملاحظة أنّه إذا منع الشارع المكلّف من حيث إنّه جاهل بالحكم من الفعل فلا يعقل إباحته له واقعاً، لأنّ معنىٰ الإباحة: الإذن والترخيص) في الواقع، ومن الواضح الترخيص الواقعي لا يجتمع مع الحرمة الواقعيّة لأنّهما متناقضان عندهم.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ بطلان التصويب، فحينئذ لا تنافي بين أن يكون حكم الشيء في الواقع مع قطع النظر عن العلم والجهل هو الإباحة، وبين أن يكون حكمه باعتبار كونه

ويحتمل الفرق بأنّ القائل بالحرمة الظاهريّة يحتمل أن يكون الحكمُ في الواقع هي الإباحة، إلّا إنّ أدلّة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهراً، والقائل بالحرمة الواقعيّة إنّما يتمسّك في ذلك بأصالة الحظر في الأشياء من باب قبح التصرف فيما يختصّ بالغير بغير إذنه.

ويحتمل الفرق بأنّ معنىٰ الحرمة الظاهريّة حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقاً وإنْ كان مباحاً في الواقع.

والقائل بالحرمة الواقعيّة يقول بأنّه لاحرمة ظاهراً أصلاً، فإنْ كان في الواقع حراماً استحقّ المؤاخذة عليه وإلّا فلا، وليس معناها أنّ المشتبه حرام واقعاً، بل معناه أنه ليس فيه إلّا الحرمة الواقعيّة علىٰ تقدير ثبوتها، فإنّ هذا أحد الأقوال للأخباريين في المسألة، علىٰ ما

مجهول الحكم هي الحرمة لاختلاف الحكمين بحسب الموضوع أو بحسب المرتبة.

والثالث: هو الفرق بينهما معنىً، كما أشار ﷺ إليه بقوله:

(ويحتمل الفرق بأنّ القائل بالحرمة الظاهريّة يحتمل أن يكون الحكم في الواقع هي الإباحة).

إلّا إنّ مقتضىٰ أدلّة الاجتناب عن الشبهات هي حرمتها ظاهراً.

(والقائل بالحرمة الواقعيّة إنّما يتمسّك في ذلك بأصالة الحظر في الأشياء) بحسب ما ذكروا من حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير من دون إذن، فيكون حكمه هذا كحكمه بقبح الظلم، ومن المعلوم أنّ قبح الظلم عقلاً كحرمة الغصب شرعاً حكم واقعي.

والرابع: ما أشار إليه بقوله:

(ويحتمل الفرق بأنّ معنىٰ الحرمة الظاهريّة) هو (حرمة الشيء في الظاهر).

لأنّ مقتضىٰ أدلّة الاجتناب عن الشبهات هو كون الاجتناب عنها واجباً ظاهريّاً فيعاقب علىٰ تركه مطلقاً، وإنْ كان مباحاً في الواقع (والقائل بالحرمة الواقعيّة يقول بأنّه لا حرمة ظاهراً أصلاً) وبذلك تكون الأوامر المتعلّقة بالشبهات للإرشاد.

وحينئذ فإنْ كان المشتبه في الواقع حراماً يعاقب عليه وإلّا فلا، وبذلك تكون الحرمة واقعيّة، لا بمعنىٰ أنّ المشتبه حرام واقعاً لكونه موضوعاً من الموضوعات، بل بمعنىٰ ليست الحرمة علىٰ تقدير ثبوتها إلّا واقعيّة كما هو مقتضىٰ كون الأمر للإرشاد.

(فإنّ هذا) أي: احتمال الحرمة الواقعيّة بهذا المعنىٰ (أحد الأقوال للأخباريين).

ذكر العلّامة الوحيد المتقدّم في موضع آخر حيث قال بعد ردّ خبر التثليث المتقدّم بـ: «أنّه لا يدلّ علىٰ الحظر أو وجوب التوقّف، بل مقتضاه أن من ارتكب شبهة واتّفق كونه حراماً في الواقع يهلك لامطلقاً، ويخطر بخاطري أنّ من الأخباريّين من يقول بهذا المعنىٰ» انتهىٰ.

ولعلّ هذا القائل اعتمد في ذلك علىٰ ما ذكرنا سابقاً، مِنْ أنّ الأمر العقلي والنقلي بالاحتياط للإرشاد، من قبيل أوامر الطبيب لا يترتّب علىٰ موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتّب علىٰ نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم يكن أمر. نعم، الإرشاد علىٰ مذهب هذا الشخص علىٰ وجه اللزوم، كما في بعض أوامر الطبيب لا للأولويّة، كما اختاره القائلون بالبراءة.

وأمّا ما يترتّب علىٰ نفس الاحتياط فليس إلّا التخلّص من الهلاك المحتمل في الفعل. نعم، فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل أن يكون تركه مطلوباً عند المولىٰ، ففيه نوعٌ من الانقياد ويستحقّ عليه المدح والثواب، وأمّا تركه فليس فيه إلّا التجرّي بارتكاب ما يحتمل أن يكون مبغوضاً للمولىٰ، ولا دليل علىٰ حرمة التجرّي علىٰ هذا الوجه واستحقاق العقاب عليه.

بل عرفت في مسألة حجيّة العلم المناقشة في حرمة التجرّي بما هو أعظمُ من ذلك، كأن يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركّب ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب علىٰ الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط والتجرّي بالإقدام علىٰ ما يحتمل

هذا تمام الكلام فيما ذكره الوحيد البهبهاني ﷺ.

ثمّ يقول المصنّف ﷺ:

(ولعلّ هذا القائل اعتمد في ذلك علىٰ ما ذكرنا سابقاً، مِنْ أنّ الأمر العقلي والنقلي بالاحتياط للإرشاد ... إلىٰ آخره).

وحاصل كلام المصنّف ﷺ هو أنّه لعلّ القائل بالحرمة الواقعيّة بالمعنىٰ الأخير نظر في ذلك إلىٰ كون الأمر بالاحتياط للإرشاد، كما اختاره القائلون بالبراءة.

غاية الأمر أنّ الأمر الإرشادي علىٰ مذهب الوحيد ﷺ يكون علىٰ وجه اللزوم، كبعض أوامر الطبيب، وعلىٰ مذهب القائلين بالبراءة علىٰ وجه الأولويّة.

قوله: (ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب علىٰ الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق

كونه مبغوضاً. وسيأتي تتمّة توضيح ذلك في الشبهة المحصورة إن شاء اللّه تعالىٰ.

الخامس: إنّ أصل الإباحة في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه، فلو شكّ في حِلِّ أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرىٰ أصالة الحِلّ، وإن شكّ فيه من جهة الشكّ في قبوله للتذكية فالحكمُ الحرمةُ، لأصالة عدم التذكية؛ لأنّ من شرائطها قابليّة المحلّ وهي مشكوكة، فيحكم بحرمتها وكون الحيوان ميتة.

العقاب بترك الاحتياط ... إلىٰ آخره).

دفعٌ لما يتوهّم من الملازمة بين استحقاق الثواب علىٰ الانقياد بفعل الاحتياط، وبين استحقاق العقاب علىٰ التجرّي بترك الاحتياط.

وحاصل الدفع أنّ الملازمة غير ثابتة؛ وذلك لأنّ الالتزام في الثواب علىٰ الانقياد إنّما هو من باب التفضّل من المولىٰ، ولا يتصوّر هذا التفضّل في جانب العقاب علىٰ التجرّي.

(الخامس: إنّ أصل الإباحة في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه ... إلىٰ آخره).

وتوضيحه يحتاج إلىٰ مقدمة مشتملة علىٰ اُمور:

منها: إنّ المراد بأصالة الإباحة هي أصالة البراءة الجارية في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة.

ومنها: إنّ المراد بعدم البيان في البراءة العقليّة وعدم العلم في البراءة الشرعيّة هو مطلق عدم الدليل والحجّة عقلاً أو شرعاً، فيرتفع بمطلق البيان والدليل الشامل للأصل المعتبر شرعاً.

ومنها: إنّ المراد بالأصل الموضوعي هو الأصل الذي يكون رافعاً لموضوع الأصل الآخر ـ كالأصل السببي بالنسبة إلىٰ الأصل المسبّبي ـ فيكون حاكماً عليه، لا خصوص الأصل الجاري في الموضوع.

إذا عرفت هذه المقدمة يتّضح لك ما أفاده المصنّف‌ﷺ من أنّ جريان أصالة البراءة مشروط بعدم وجود أصل موضوعي حاكم عليها، كالبراءة في شرب التتن مثلاً حيث لا يكون في موردها أصل موضوعي، وإلّا فالأصل الموضوعي يكون بياناً عقلاً وحجّة شرعاً فيكون رافعاً للشكّ ولو تعبّداً، فيتقدّم علىٰ أصالة البراءة بالحكومة من دون فرق بين أن

ويظهر من المحقّق والشهيد الثانيين فيما إذا شكّ في حيوان متولّد من طاهر

تكون الشبهة حكميّة،كاستصحاب حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فيما إذا شكّ في جواز الوطء فإنّ الاستصحاب يمنع عن التمسّك بأصالة البراءة للحكومة، أو تكون الشبهة موضوعيّة كاستصحاب الخمريّة فيما إذا شكّ في انقلابه خلّاً، فإنّ استصحاب الخمريّة رافع لموضوع البراءة عن حرمة شرب المائع المعلوم كونه خمراً، فيتقدّم عليها بالحكومة أو الورود.

وكيف كان، فالضابط هو: إنّ كلّ مورد جعل الشارع للحكم بالحليّة سبباً خاصاً، كالأموال، والفروج واللحوم، حيث جعل سبب حليّة الأموال الملكيّة، والفروج النكاح، واللحوم التذكية، فإذا شكّ في حليّة هذه الأمور لأجل الشكّ في تحقّق أسبابها لا تجري أصالة الحليّة والبراءة، لأجل وجود أصل موضوعي حاكم عليها وهو أصالة عدم تحقّق السبب في كل واحد منها.

وقد ذكر غلام رضا في تعليقته على الرسائل ضابطاً في هذا المقام، لا يخلو ذكره من فائدة، حيث قال: ما هذا لفظه:

«أقول: مبنى الشرط المزبور إنّما هو قاعدة المزيل والمزال، وهي جارية بالنسبة إلى جميع الأصول، وما نحن فيه من شعبها، وضابطه أنّ كل حكم كالإباحة وأمثالها إذا علّق على وجود سبب، وشكّ في وجود هذا السبب، أو سببيّة الشيء الموجود، فالأصل الجاري في طرف السبب مزيل والأصل الجاري في طرف الحكم مزال، ولا يجري بعد جريان الأوّل، لأنّه يرتفع الشك مع وجوده، والأصل الموضوعي في المقام أصل سببي، ومع وجوده لا تبقى شبهة بحكم الشرع لكي تجري أصالة الإباحة التي مجراها الشبهات، فإنّه كما ترتفع الشبهة بالعلم الوجداني كذلك ترتفع بالعلم الشرعي المنبعث من الحكم بالعمل به». انتهى مورد الحاجة من كلامه.

ثمّ يتفرع على الضابط المذكور جريان أصالة عدم التذكية والحكم بالحرمة والنجاسة فيما إذا شكّ في حليّة لحم حيوان من جهة الشكّ في قبوله التذكية، لأنّ من شرائط التذكية قابليّة المحلّ لها، وهي مشكوكة بالفرض، فتجري أصالة عدم التذكية، وأصالة الطهارة لا تمنع جريان أصالة عدم التذكية لكون الأوّل مسبّب والثاني سبب، ومن المعلوم أنّ الأصل

ونجس لا يتبعهما في الاسم وليس له مماثل، إنّ الأصلَ فيه الطهارة والحرمة.

السببي مانع عن جريان الأصل المسبّبي.

ويتفرع علىٰ ما ذكر بطلان ما يظهر من المحقّق والشهيد الثانيين ﭼ من التفكيك بين الحرمة والنجاسة، حيث حكما في هذه المسألة بالحرمة والطهارة، ولعلّ ما ذَكراهُ يرجع إلىٰ ما قيل: من أنّ الأصل في اللحوم هي الحرمة والطهارة.

وكيف كان، فينبغي أن يبسط الكلام في المقام، فإنّه لا يخلو عن فائدة فنقول:

إن الشكّ في الحرمة لا يخلو عن أحد احتمالين:

أحدهما: أن تكون الشبهة فيه حكميّة.

وثانيهما: أن تكون موضوعيّة.

ثمّ كل واحدة منهما تنقسم إلىٰ أقسام:

أمّا أقسام الشبهة الحكميّة، فهي أربعة:

الأوّل: هو أن يكون الشكّ في الحليّة من غير جهة التذكية وعدمها وإنّما من جهة عدم الدليل علىٰ الحليّة كالشكّ في حليّة لحم الحمار فرضاً، والمرجع فيه أصالة الحليّة، لكون التذكية محرزة بالوجدان، فيحكم بالحليّة ما لم تثبت الحرمة.

والثاني: أن يكون الشكّ في الحليّة لأجل الشكّ في قابليّة الحيوان للتذكية وعدمها ـ كما في كلام المحقّق والشهيد الثانيين ـ من الحيوان المتولّد من الشاة والخنزير من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما، ولم يكن له مماثل ممّا يقبل التذكية أو لا يقبلها، والمرجع فيه هو عموم ما يدلّ علىٰ قابليّة كل حيوان للتذكية إلّا ما خرج بالدليل كالخنزير مثلاً إن كان هناك عموم، فيحكم بالحليّة بعد وقوع التذكية عليه، وبذلك لا يصحّ ما يظهر من المحقّق والشهيد من الحكم بالحرمة بمقتضىٰ أصالة عدم التذكية، لأنّها أصل عملي والأصل العملي متأخر رتبة عن الدليل الاجتهادي، فمع وجود الدليل الاجتهادي ـ كالعموم فيما نحن فيه ـ لا تجري أصالة عدم التذكية.

نعم، يكون الأصل هو المرجع فيما إذا لم يكن هناك عموم يدلّ علىٰ قابليّة كل حيوان للتذكية؛ ولذلك قال المصنّف ﭬ: إنّ ما يظهر منهما من الحكم بالحرمة إنّما يحسن مع عدم عموم ... إلىٰ آخره.

والثالث: أن يكون الشكّ في الحليّة ناشئاً من جهة الشكّ في اعتبار شيء في التذكية وعدمه، كما إذا شكّ في اعتبار كون الذبح مشروطاً بآلة من الحديد وعدمه مثلاً، والمرجع فيه أصالة عدم التذكية فيما إذا تمّ الذبح بغير الحديد، للشكّ في تحقّق التذكية فيحكم بالحرمة.

والقسم الرابع: أن يكون الشكّ في الحليّة بعد العلم بالتذكية من جهة عروض مانع عن تأثيرها في الحليّة، كما إذا شرب حيوان مأكول اللحم لبن الكلب، فإنّ شرب لبن الخنزير مع الاشتداد يوجب الحرمة قطعاً فيكون مانعاً عن تأثير التذكية في الحليّة، وإنّما الشكّ في لبن الكلب هل يوجب الحرمة ـ أيضاً ـ أم لا؟ والمرجع فيه أصالة عدم المانعيّة فيحكم بالحليّة، ومن الواضح أن الحرمة في القسم الرابع حرمة عرضيّة وفي سائر الأقسام الثلاثة المتقدمة ذاتيّة. هذا تمام الكلام في أقسام الشبهة الحكميّة.

وأما أقسام الشبهة الموضوعيّة فهي ـ أيضاً ـ أربعة:

الأوّل: ما كان الشكّ فيه ناشئاً من جهة احتمال عدم وقوع التذكية لأجل الشكّ في أصل تحقّق الذبح، أو لاحتمال اختلال بعض الشرائط، ككون الذابح مسلماً أو كون الذبح بالحديد أو غيرهما، مع العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكية، والمرجع فيه هو أصالة عدم التذكية فيحكم بالحرمة.

والثاني: ما كان الشكّ في الحليّة ناشئاً من جهة دوران اللحم بين كونه من حيوان مأكول اللحم وبين كونه من غيره بعد العلم بكَوْن الحيوان قابلاً للتذكية ووقوعها عليه مع الشرائط كما إذا لم يعلم أنّه من الشاة أو الأرنب، فالمرجع فيه هو أصالة الحليّة وذلك للعلم بالتذكية، واحتمال الحرمة يرتفع بأصالة الحليّة.

والثالث: ما إذا كان الشك في الحليّة ناشئاً من جهة احتمال عدم قبول الحيوان للتذكية ذاتاً، بعد العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه، كما لو تردّد المذبوح بين كونه شاة أو كلباً من جهة الظلمة مثلاً، فالمرجع فيه أصالة الحليّة إذا قلنا بعموم يدلّ على قابليّة كل حيوان للتذكية، أو قلنا بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي كاستصحاب عدم الكلبيّة في المقام مثلاً.

فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية فإنّما يحسنُ مع الشكّ في قبول التذكية وعدم عموم يدلّ علىٰ جواز تذكية كل حيوان إلّا ما خرج، كما ادّعاه بعض.

وإنْ كان الوجهُ فيه أصالةَ حرمة أكل لحمه قبل التذكية، ففيه: إنّ الحرمة قبل التذكية

وأمّا إذا منعنا عن كِلاَ الأمرين أو عن أحدهما، فإنْ قلنا بأنّ التذكية أمر وجودي بسيط مسبّب عن الذبح الجامع للشرائط، فالمرجع هو استصحاب عدم التذكية فيحكم بالحرمة.

وأمّا إذا قلنا بأنّ التذكية عبارة عن نفس الفعل الخارجي، فالمرجع هو أصالة الحلّيّة للقطع بتحقّق التذكية.

والقسم الرابع: ما إذا كان الشكّ في الحليّة ناشئاً من جهة احتمال طروّ عنوان مانع عن التذكيّة كالجَلَل في الشاة مثلاً، بعد العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكية ذاتاً والعلم بوقوعها عليه، ومرجعه إلىٰ أصالة الحليّة لأصالة عدم طروّ مانع عن التذكية، فتثبت التذكية بضمّ الوجدان وهو الذبح الجامع للشرائط إلىٰ الأصل، أي: أصالة عدم مانع عنها.

ثمّ إن الحرمة في القسم الرابع -أيضاً- عرضيّة، وفي الثلاثة المتقدّمة ذاتيّة. ومن يريد بسط الكلام أكثر فليرجع إلىٰ تقرير سيدنا الأُستاذ آية الله العظمىٰ السيد أبي القاسم الخوئي (دام ظلّه).

(فإنْ كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية فإنّما يحسن مع الشكّ في قبول التذكية وعدم عموم يدلّ علىٰ جواز تذكية كل حيوان إلّا ما خرج ...إلىٰ آخره).

إلّا إنّ عدم العموم الدال علىٰ قابليّة كل حيوان للتذكية غير متحقّق، لما يظهر من كلام المصنّف ﷺ في كتاب الطهارة من وجود عموم يدلّ علىٰ جواز تذكية كل حيوان، وحينئذ يتمسّك بالعموم في مورد الشكّ ويحكم بالحليّة لما تقدّم سابقاً من عدم جريان الأصل مع وجود الدليل الاجتهادي.

(وإنْ كان الوجه فيه أصالة حرمة أكل لحمه قبل التذكية).

بأنْ يقال: إنّ الميتة عبارة عن كل مالم يذكّ شرعاً ولو كان حيّاً، وذلك لقوله تعالىٰ: ﴿إلّا مَا ذكّيتم﴾[1] حيث استثنىٰ المذكّىٰ عما ذكر قبله من اللحوم المحرمة.

---

(١) المائدة: ٣.

لأجل كونه من الميتة، فإذا فرض إثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة فتحتاج حرمته إلىٰ موضوع آخر، ولو شكّ في قبول التذكية رجع إلىٰ الوجه السابق، وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن أصالة الحِلّ والإباحة.

نعم، ذكر شارح الروضة هنا وجهاً آخر، ونقله بعض محشّيها عن تمهيد القواعد. قال شارح الروضة: «إنّ كلّاً من النجاسات والمحلّلات محصورة، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته وحرمة لحمه، وهو ظاهر»، انتهىٰ.

(ففيه: إنّ الحرمة قبل التذكية لأجل كونه من الميتة ... إلىٰ آخره).

وحاصل ما ذكره في ردّ استصحاب الحرمة قبل التذكية حال الحياة أنّ الحرمة قبل التذكية كانت باعتبار كون اللحم ميتة، وأمّا بعد التذكية فلم يكن ميتة بناءً علىٰ فرض إثبات عموم جواز تذكية كل حيوان إلّا ما خرج بالدليل، ولا يجري استصحاب الحرمة حال الحياة، لعدم بقاء الموضوع الذي هو شرط الاستصحاب؛ وذلك لأنّ الموضوع في حال الحياة هو الحيوان، وبعد التذكية الجامعة للشرائط تغيّر الموضوع من الحيوان إلىٰ الجثّة، ومن المعلوم أنّ الاستصحاب لا يجري مع احتمال تبدّل الموضوع فضلاً عن تبدّله بالقطع واليقين، فحينئذ يحتاج الحكم بالحرمة إلىٰ موضوع آخر، ككونه من السباع الذي دلّ الدليل علىٰ حرمته مع كونه مذكّىٰ.

(ولو شكّ في قبول التذكية) أي: ولو كان استصحاب الحرمة لأجل الشكّ في قبول التذكية (رجع إلىٰ الوجه السابق) وهو إثبات الحرمة بأصالة عدم التذكية، وقد تقدّم الجواب عنه في الوجه السابق، ولاحاجة إلىٰ تكراره. هذا ما ظهر من المحقّق والشهيد وقد تقدّم ما فيهما.

وهناك وجه ثالث يظهر من شارح الروضة أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله: (نعم، ذكر شارح الروضة هنا وجهاً آخر، ونقله بعض محشّيها عن تمهيد في القواعد، قال شارح الروضة: «إنّ كلّاً من النجاسات والمحلّلات محصورة، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته وحرمة لحمه»).

وحاصل هذا الوجه أنّ النجاسات محصورة في الفقه بالعشر، كما في باب الطهارة

ويمكن منعُ حصر المحلّلات، بل المحرّمات محصورة، والعقل والنقل دلّ علىٰ إباحة ما لم يعلم حرمته؛ ولذا يتمسّكون كثيراً بأصالة الحِلّ في باب الأطعمة والأشربة.

ولو قيل: إن الحِلّ إنّما علّق في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطيّباتُ﴾[1] المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام، فكلُّ ما شكّ في كونه طيّباً فالأصلُ عدم إحلال الشارع له.

قلنا: إنّ التحريم محمول في القرآن علىٰ الخبائث والفواحش، فإذا شكّ فيه فالأصل عدم

والنجاسة، وهكذا المحلَّلات محصورة في أُمور: كالأنعام الثلاث، إذا لم يدخل المشكوك فيهما يحكم بطهارته وحرمة لحمه، وهذا الوجه مبنيّ علىٰ أن يكون الواجب علىٰ الشارع بيان النجاسات والمحلَّلات، فيصحّ أن يقال: إنّ النجاسات والمحلَّلات محصورة فيما بيّنه الشارع ووجدناه، فتجري أصالة الطهارة والحرمة فيما عداه، إلاّ إنّ الأمر ليس كذلك، بل الواجب علىٰ الشارع - من باب قبح العقاب بلا بيان - بيان المحظورات الشرعيّة وهي المحرّمات والنجاسات، فحينئذ تكون المحرّمات والنجاسات محصورة، فإذا لم يدخل المشكوك فيهما يحكم بحلّيته وطهارته.

(ولو قيل: إنّ الحِلَّ إنّما عُلّقَ في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطيّباتُ﴾ المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام).

وهو: قوله تعالى: ﴿يسألونك ماذا أُحِلَّ لَهُم﴾[2]، فالمستفاد من هذه الآية هو حصر الحلّية في الطيّب فإذا شك في كون الشيء من الطيّبات، يجري فيه أصل عدم تحليل الشارع له، ويحكم بحرمته كما يظهر من المحقّق والشهيد‌ين، وأجاب المصنّف‌ عن هذا الوجه بوجوه:

أشار إلىٰ *الوجه الأوّل* بقوله:

(إنّ التحريم محمول في القرآن علىٰ الخبائث والفواحش).

وذلك كقوله تعالى: ﴿قُلْ إنَّما حَرَّمَ رَبِّى الفواحشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[3]، وقوله تعالىٰ: ﴿الذينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإثمِ والفَواحِشَ﴾[4]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَيُحِلُّ لَهُم الطيّباتِ

---

(١) المائدة: ٤.

(٢) المائدة: ٤.

(٣) الاعراف: ٣٣

(٤) النجم: ٢٢

التحريم.

ومع تعارض الأصلين يرجع إلىٰ أصالة الإباحة، وعموم قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ﴾[١]، وقوله ﷺ: (ليس الحرامُ إلّا ما حرّمَ اللّهُ تعالى)[٢]، مع أنّه يمكن فرض كون الحيوان ممّا ثبت كونه طيّباً، بل الطيّب ما لا يستقذر، فهو أمر عدمي يمكن إحرازه بالأصل عند الشكّ، فتدبّر.

ويحرّمَ عَليهُمُ الخبائِثَ﴾[٣].

والمستفاد من هذه الآيات هو أنّ الحرمة منحصرة في الفواحش والخبائث فإذا شكّ في كون الشيء من الخبائث تجري أصالة عدم التحريم فيه، ولا يحتاج الحكم بعدم التحريم إلىٰ إحراز عدم الخباثة بالأصل حتى يقال: إنّ أصل عدم الخباثة ليس بحجّة لكونه استصحاباً للعدم الأزلي، وهو ليس بحجّة، فلا يصحّ الحكم بعدم التحريم لو كان متوقّفاً علىٰ إحراز عدم الخباثة.

وأشار إلىٰ *الوجه الثاني* بقوله:

(ومع تعارض الأصلين يرجع إلىٰ أصالة الإباحة، وعموم قوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِيَ ما أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ ... إلىٰ آخره).

أي: مع تعارض أصالة عدم الحليّة الناشيء من الشكّ في كونه طيّباً، وأصالة عدم التحريم الناشيء من الشكّ في كونه خبيثاً يرجع إلىٰ أصالة الإباحة ومقتضىٰ عموم قوله ﷺ: (ليس الحرام إلّا ما حرّم الله) هو الحليّة.

وقد أشار إلىٰ *الوجه الثالث* بقوله:

(مع أنّه يمكن فرض كون الحيوان ممّا ثبت كونه طيّباً).

بأن يقال: إنّ الطيّب هو ما لا يستقذر، فيكون أمراً عدميّاً يمكن إحرازه بالأصل عند الشكّ، فيحكم بالحليّة.

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) التهذيب ٩: ٤٢/١٧٦. الاستبصار ٤: ٧٥/٢٧٥. العياشي ١: ٤١١/١١٧. الوسائل ٢٤: ١٢٣، أبواب الأطعمة المحرمة، ب ٥، ح ٦.

(٣) الاعراف: ١٥٧.

السادس: حُكيَ عن بعض الأخباريّين كلام لا يخلو إيراده عن فائدة وهو:

«إنّه هل يجوّز أحدٌ أن يقف عبدٌ من عباد اللّه، فيقال له: بما كنت تـعمل في الأحكـام الشرعيّة؟ فيقول: كنت أعمل بقول المعصوم واقتفي أثره وما يثبت من المعلوم. فإن اشتبه عليَّ شيء عملتُ بالاحتياط. أفيزلّ قدمُ هذا العبد عن الصراط ويقابل بالإهانة والاحباط فيؤمر به إلىٰ النار ويحرم مرافقة الأبرار؟ هيهات هيهات أن يكون أهل التسامح والتساهل في الدين في الجنّة خالدين وأهل الاحتياط في النار معذّبين!»، انتهىٰ كلامه.

أقول: لا يخفىٰ علىٰ العوام فضلاً عن غيرهم أنّ أحداً لايقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه وأنّه سبيل النجاة، وأمّا الإفتاء بوجوب الاحتياط فلا إشكال في أنّه غير مـطابق للاحتياط؛ لاحتمال حرمته، فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر يدور بين الوجوب والتحريم،

(فتدبّر) ويمكن أن يكون الوجه في الأمر بالتدبّر هو أنّه لو سلّمنا كـون الطيّب أمـراً عدميّاً كذلك لم ينفع استصحاب عدم القذارة في المقام؛ وذلك لأنّه إن أُريد به إثبات عدم قذارة هذا الفرد المشكوك يكون الأصل مثبتاً، والأصل المثبت ليس بحجّة، ومـع عـدم إثبات قذارته لا يكون مفيداً هذا كما في التنكابني.

وأما ما ذكره الأُستاذ الاعتمادي فحاصله: إنّ كون المشكوك طيّباً لا يـحرز بـالأصل، سواء قلنا: بأنّه أمر وجودي مضاد للخباثة، أو قلنا: بأنّه أمر عدمي مناقض للخباثة.

أمّا علىٰ الأوّل فلعدم الحالة السابقة للطيّبيّة، كعدم وجود الحالة السابقة للخباثة.

وأما علىٰ الثاني فلعدم حجيّة استصحاب العدم الأزلي، فالحقّ في الجواب هو الوجه الأوّل والثاني.

(السادس: حُكيَ عن بعض الأخباريّين كلام لا يخلو إيراده عن فائدة ...إلىٰ آخره).

بعض الأخباريّين هو السيد الجزائري.

وحاصل كلامه: هو أنّه هل يمكن أن يعاقب عبد من عباد الله وهو يـقول فـي مـوقف الحساب في الجواب: ـ إذا سئل عنه بما كنت تعمل في الأحكام الشرعية؟ ـ كنت أعمل بقول المعصومعليه السلام فيما إذا وجدناه، وبالاحتياط فيما إذا اشتبه الحكم علينا. والاستفهام إنكاري أي: لا يعقل أن يعاقب من عمل بالاحتياط، ولا يزل قدمه عن الصراط، ولا يقابل بالإهانة والاحباط، بأن يؤمر به إلىٰ النار، ويحرم مرافقة الأبرار، بخلاف تـارك الاحـتياط

وإلّا فالاحتياط في ترك الفتوىٰ.

وحينئذٍ فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله، فإن التفت إلىٰ قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشتبه، وإن لم يلتفت إليه واحتمل العقاب كان مجبولاً علىٰ الالتزام بتركه، كمن احتمل أنّ فيما يريد سلوكه من الطريق سَبُعاً.

وعلىٰ كلّ تقدير، فلا ينفع قول الأخباريّين له: إنّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا قول الأُصولي له: إنّ العقل يحكم بنفي البأس مع

والعامل بالبراءة، فيمكن في حقّه ما ذكر، لأنّه من أهل التسامح والتساهل في الدين، وهيهات هيهات أن يكون أهل التسامح والتساهل، والمراد بهم الأُصوليّون في الجنة مخلدين، وأهل الاحتياط والمراد بهم الأخباريون في النار معذبين!

والمستفاد من هذا الكلام هو أنّ الاحتياط طريق النجاة، فيجب الالتزام به.

ويقول المصنّف ﷺ ردّاً لهذا الكلام *ما حاصله:*

إنّه إن كان مراده ـ الجزائري ـ من حسن الاحتياط هو الاحتياط من حيث العمل، فلا يخفىٰ حسنه علىٰ العوام فضلاً عن الفقهاء الأعلام، لكون العمل بالاحتياط طريقاً للنجاة، ولكنه ليس محل الكلام كما لا يخفى، وإنْ كان مراده هو الإفتاء بوجوب الاحتياط، فلا إشكال في عدم حسنه، لأنّ الإفتاء بوجوب الاحتياط مخالف للاحتياط، لاحتمال حرمة الإفتاء بوجوبه وبذلك يدور الأمر بين الوجوب والتحريم، فكيف يمكن الاحتياط في الإفتاء بوجوب الاحتياط؟ هذا علىٰ تقدير وجوب إفتاء العالم للجاهل (وإلّا) أي: وإنْ لم يثبت (فالاحتياط في ترك الفتوىٰ).

وإذا كان الاحتياط بترك الفتوىٰ أصلاً يكون مرجع الجاهل عند العمل هو ما حكم به عقله، فإن التفت بأنّ حكمه هو قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس بارتكاب المشتبه، وإنْ لم يلتفت إليه واحتمل العقاب في ارتكاب المشتبه كان مجبولاً بترك المشتبه دفعاً للضرر المحتمل.

(وعلى كل تقدير، فلا ينفع قول الأخباريّين ... إلىٰ آخره).

لأنّه يترك المشتبه بمقتضىٰ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

(ولا قول الأُصولي ... إلىٰ آخره).

الاشتباه.

وبالجملة، فالمجتهدون لا ينكرون علىٰ العامل بالاحتياط، والإفتاء بوجوبه من الأخباريّين نظير الإفتاء بالبراءة من المجتهدين، ولامتيقّن من الأمرين في البين، ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست بأقل من مفاسد ارتكاب المشتبه، كما لايخفىٰ، فما ذكره هذا الأخباري من الإنكار لم يعلم توجّهه إلىٰ أحد، والله العالم وهو الحاكم.

لأنّه يعمل بحكم عقله بقبح العقاب بلا بيان علىٰ فرض الالتفات إليه.

قولُه: (والإفتاء بوجوبه من الأخباريّين نظير الإفتاء بالبراءة من المجتهدين).

دفعٌ لما قد يتوهّم من أنّ إفتاء الأخباريّين بوجوب الاحتياط ليس من باب الاحتياط حتى يكون مخالفاً للاحتياط، بل لأدلّة الاحتياط.

وحاصل الدفع أنّ إفتاء المجتهدين بالبراءة ـ أيضاً ـ يكون لأدلّة البراءة، فيكون إفتاء الأخباريّين بوجوب الاحتياط نظير إفتاء المجتهدين بالبراءة.

قولُه: (ولا متيقّن من الأمرين في البين).

دفعٌ لما يقال: من أنّ أخذ الجاهل بما يفتي به الأُخباريّون من وجوب الاحتياط أخذ بما هو المتيقّن، وبناءً علىٰ هذا يجب الأُخذ به.

وحاصل الجواب قول المصنّف ﷺ: ولا متيقّن من الأمرين في البين، وقد تقدّم تفصيله.

قولُه: (ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست بأقل من مفاسد ارتكاب المشتبه ... إلىٰ آخره).

دفعٌ لما يتوهّم من أنّ الإفتاء بالاحتياط ليس إلّا من جهة السلامة عن التالي الفاسد الذي يترتّب علىٰ ارتكاب المشتبه.

وحاصل الدفع ما ذكره ﷺ في المتن.

والوجه في ذلك: إنّ بناء الدين الإسلامي علىٰ تسهيل الأُمور علىٰ العباد: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[1]، وحملهم علىٰ الأثقل بوجوب الاحتياط في كلّ موارد الاشتباه يوجب التنفّر عن الدين.

(فما ذكره هذا الأخباري من الإنكار) أي: الاستفهام الانكاري (لم يعلم توجّهه إلىٰ أحد).

---

(١) البقرة: ١٨٥.

المسألة الثانية

إجمال النص

ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة إجمال النصّ.

إمّا بأن يكون اللفظُ الدال علىٰ الحكم مجملاً، كالنهي المجرّد عن القرينة إذا قلنا باشتراكه لفظاً بين الحرمة والكراهة.

وإمّا بأن يكون الدال علىٰ متعلّق الحكم كذلك؛

سواء كان الإجمالُ في وضعه كالغناء، إذا قلنا بإجماله، فيكون المشكوك في كونه غناءً محتمل الحرمة.

أم كان الإجمالُ في المراد منه، كما إذا شكّ في شمول الخمر للخمر غير المسكر ولم يكن هناك إطلاق يؤخذ به.

(المسألة الثانية: ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة إجمال النصّ ... إلىٰ آخره).

والإجمال تارة: يكون في لفظ ما دلّ علىٰ التكليف. وأُخرىٰ: فيما دلّ على متعلّق الحكم والتكليف.

ثمّ الأوّل علىٰ قسمين:

الأوّل: أن يكون الإجمال من جهة الهيئة بأن تكون صيغة النهي مشتركة بين الحرمة والكراهة، ولم تكن هناك قرينة معيّنة لأحدهما.

والثاني: أن يكون الإجمال من جهة المادة، كقول الشارع: في هذا الفعل بأس، أو لا ينبغي أن يُؤتىٰ به، حيث كان مفاده مردّداً بين الحرمة والكراهة، ولم نقل بظهوره بالكراهيّة فرضاً.

ثمّ إنّ الإجمال من جهة متعلّق الحكم -أيضاً- علىٰ قسمين:

الأوّل: أن يكون الإجمال من جهة الوضع، كالغناء، حيث لا يعلم أنّه وضع للصوت المطرب، أو الصوت المرجّع، أو الصوت الجامع لهما، وذلك لأنّه فُسّر تارة: بالصوت المطرب، وأُخرىٰ: بالصوت المرجّع، وثالثة: بالصوت الجامع لهما، غاية الأمر الجامع لهما

والحكم في ذلك كلّه كما في المسألة الأُولىٰ، والأدلّة المذكورة من الطرفين جارية هنا.

وربّما يتوهّمُ أنّ الإجمال إذا كان في متعلّق الحكم، كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر، كان ذلك داخلاً في الشبهة في طريق الحكم، وهو فاسدٌ.

حرام يقيناً، لصدق الغناء عليه قطعاً، وكل واحد من المعنيين الأُخيرين محتمل الحرمة، فنجري فيهما البراءة.

الثاني: أن يكون الإجمال من جهة الشكّ في شمول إطلاق اللفظ لبعض أفراده الخفيّة بعد العلم بالوضع، كالشكّ في دخول الخمر غير المسكر في المراد من قول الشارع: الخمر حرام، فيما إذا لم يكن هناك إطلاق وإلّا فيؤخذ به.

ثمّ إن هذه الأقسام كلّها تكون من قبيل الشبهة الحكميّة فتكون داخلة في محل النزاع، ومن المعلوم أنّ الملاك في كون الشبهة حكميّة أن تكون الشبهة ناشئة من فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارضه، ولاشكّ في صدق الإجمال في جميع الصور المذكورة.

فتوهّمُ خروج ما إذا كان الإجمال في متعلّق الحكم بقسميه عن الشبهة الحكميّة، ودخوله في الشبهة الموضوعيّة التي تسمّىٰ بالشبهة في طريق الحكم عند الأُخباريّين فاسدٌ.

وذلك لأنّ المِلاك في كون الشبهة موضوعيّة أن تكون الشبهة ناشئة من جهة الشكّ في مصاديق مفاهيم ألفاظ الخطاب بعد العلم بالوضع، كاشتباه مصداق الخمر بين الإناءين بعد العلم بما وضع له لفظ الخمر في قول الشارع: اجتنب عن الخمر، ولكن هذا المِلاك منتفٍ في المقام، فتكون الشبهة حكميّة.

(والأدلّة المذكورة من الطرفين) أي: الأُصولي والأُخباري **(جارية هنا)** أي: في المسألة الثانية، فلا يحتاج إلىٰ تكرارها.

ويمكن الفرق بين المسألة الأُولى والثانية فيما إذا قلنا باعتبار أصالة البراءة من باب الظنّ، كما تقدّم من جماعة منهم صاحب المعالم، إذْ تجري البراءة في المسالة الأُولىٰ لتحقّق مناط الاعتبار فيها، بخلاف المسألة الثانية لعدم جريان البراءة فيها، وذلك لعدم حصول الظنّ بعدم الحكم بعد وجود النصّ المجمل.

وهكذا لا يجري في المقام بعض الأُدلّة المتقدّمة كقوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق حتىٰ يَرِدَ فيه نهيٌ)[1] إذ النهي قد ورد في المقام وإنْ كان مجملاً. وعدم جريان بعض الأُدلّة لا يختصّ بقول من يقول باعتبار البراءة من باب الظنّ، كما لا يخفىٰ.

---

(١) الفقيه ١: ٢٠٨/٩٣٧. الوسائل ٢٧: ١٧٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٧.

المسألة الثالثة

تعارض النصّين

أن يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصّين، وعدمِ ثبوت مايكون مرجّحاً لأحدهما.

والأقوىٰ فيه ـ أيضاً ـ عدمُ وجوب الاحتياط لعدم الدليل عليه، عدا ماتقدّم من الوجوه المذكورة التي عرفت حالها، وبعض ماورد في خصوص تعارض النصّين، مثل ما في غوالي اللآلئ من مرفوعة العلّامة ﷺ إلىٰ زرارة عن مولانا أبي جعفر ﷺ، قال:

قلتُ: جُعِلتُ فداك! يأتي عنكم الخبران، أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخُذُ؟

فقال: (يازرارةُ خُذ بما اشتهر بين أصحابك، واترك الشاذَّ النادِرَ).

فقلتُ: ياسيدي! إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم.

فقال: (خُذ بما يقوله أعدلهُما عندك، وأوثقهما في نفسك).

فقلتُ: إنّهما معاً عَدْلان مَرْضِيّان موثَّقان عندي.

(المسألة الثالثة: أن يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصّين ... إلىٰ آخره).

يقول المصنّف ﷺ في هذه المسألة بعدم وجوب الاحتياط لعدم الدليل عليه، إذ لا يمكن أن يستدل علىٰ وجوب الاحتياط إلّا بما تقدّم من الأدلّة الثلاثة وهي: الآيات، والروايات، وحكم العقل، وقد عرفت عدم دلالتها علىٰ وجوب الاحتياط.

فيبقىٰ الكلام في (ما ورد في خصوص تعارض النصّين، مثل ما في غوالي اللآلئ من مرفوعة العلّامة ﷺ إلىٰ زرارة عن مولانا أبي جعفر ﷺ، قال:

قلتُ: جُعِلتُ فداك! يأتي عنكم الخبران، أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخُذُ؟

فقال: (يازرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، واترك الشاذّ النادر).

فقلتُ: يا سيدي! إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم.

فقال ﷺ: (خذ بما يقوله أعدلهُما عندك، وأوثقهما في نفسك).

فقلتُ: إنّهما معاً عَدْلان مَرْضِيّان موثَّقان عندي.

فقال: (انظُر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه، وخُذ بما خالفهم، فإنّ الحقّ فيما خالفهم).

قلتُ: ربّما كانا موافقين لهم، أو مخالفين لهم، فكيف نَصنَعُ؟

قال: (فخذ بما فيه الحائطةُ لدينك واترُك ما خالفَ الاحتياط).

فقلتُ: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان، فكيف أصنعُ؟

قال: (إذَنْ فتخيّر أحدهُما، فتأخذ به وتدع الآخر)[1]، الحديث.

فقال: (انظر ما وافق منهما مذهب العامة، فاتركه، وخذ بما خالفهم، فإنّ الحقّ فيما خالفهم).

قلتُ: ربّما كانا موافقين لهم، أو مخالفين لهم، فكيف نصنع؟

قال: (فخذ بما فيه الحائطةُ لدينك واترك ما خالف الاحتياط).

فقلت: إنّهما معاً موافقان للاحتياط، أو مخالفان، فكيف أصنع؟

قال: (إذنْ فتخيّر أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر)، الحديث).

ولابدّ من البحث في هذه الرواية من جهات:

الجهة الأُولىٰ: في شرح ما يحتاج إليه من بعض مفرداتها، أوجملها.

والجهة الثانية: في بيان دلالتها علىٰ الاحتياط، أو التخيير.

والثالثة: في بيان عدم صحّة الاستناد إليها في إثبات الاحتياط، أو التخيير.

أمّا البحث عن *الجهة الأُولىٰ* فنقول:

إنّ المراد بالخبر ما نقل عن الإمام عليه السلام، وبالحديث ما نقله الإمام عليه السلام عن الرسول صلى الله عليه وآله، والمراد بالشهرة هو الشهرة في الرواية فقط، لأنّ السائل قد فرضها في طرفي المسألة حيث قال: يا سيدي إنّهما معاً مشهوران، إذ الشهرة في الفتوى لا يعقل تحقّقها في طرفي المسألة.

ثمّ فرض كونهما موافقين للعامّة بأن يكون أحدهما موافقاً للمذهب الحنفي، والآخر موافقاً للمذهب الشافعي، وفرض كونهما مخالفين لهم بأن يدلّ أحدهما على مسح الرجل، والآخر علىٰ مسح الخف، فيكون كلاهما مخالفاً لمذهبهم، لأنّ الواجب عندهم هو غسل الرِجل، ثمّ فرض كونهما موافقين للاحتياط ـ كما في الأُوثق ـ هو أن يكون

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ٢٢٩/١٣٣.

وهذه الرواية وإن كانت أخصَّ من أخبار التخيير، إلّا إنّها ضعيفة السند، وقد طعن صاحبُ الحدائق فيها وفي كتاب الغوالي وصاحبه، فقال:

«إنّ الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب الغوالي، مع ماهي عليها من الإرسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلىٰ التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثّها بسمينها وصحيحها بسقيمها، كما لايخفىٰ علىٰ من لاحظ الكتاب المذكور»، انتهىٰ.

ثمّ إذا لم نقل بوجوب الاحتياط، ففي كون أصل البراءة مرجّحاً لما يوافقه، أوكون الحكم الوقف، أو التساقط والرجوع إلىٰ الأصل، أو التخيير بين الخبرين في أول الأمر أو دائماً،

أحدهما دالاًّ علىٰ وجوب الظهر، والآخر علىٰ وجوب الجمعة، وفرض كونهما مخالفين له هو أن يكون أحدهما دالاًّ علىٰ استحباب فعل، والآخر علىٰ إباحته مع احتمال الوجوب فيه.

وأمّا *الجهة الثانية:* فقد أشار إليها بقوله:

((فخذ بما فيه الحائطة لدينك)).

وقوله: ((إذن فتخيّر أحدهما)).

حيث يكون المستفاد من الأوّل وجوب الاحتياط في باب تعارض النصّين، ومن الثاني التخيير فيما إذا كان الخبران موافقين للاحتياط، وعلىٰ التقديرين ليس الحكم في باب التعارض هو البراءة، بل إمّا الاحتياط، أو التخيير.

وأمّا *الجهة الثالثة:* فقد أشار إليها بقوله: (إلّا إنّها ضعيفة السند ...إلىٰ آخره).

وحاصل الكلام -كما في المتن- إنّ هذه الرواية، وإنْ كانت أخصّ من أخبار التخيير - لأنّ المستفاد من سائر أخبار التخيير هو التخيير مع فقد المرجّح مطلقاً، سواء كان الاحتياط موافقاً لهما أم لا، والمستفاد من هذه الرواية هو التخيير مع موافقتهما للاحتياط، فلو كانت معتبرة من حيث السند كانت مخصِّصة لتلك الأخبار، وبذلك يجب الأخذ بها - إلّا إنّها ضعيفة السند، فلا يجوز الاستناد إليها في إثبات الاحتياط أو التخيير، ولا يجوز تخصيص أخبار التخيير بها. هذا تمام الكلام في البحث عن المرفوعة.

(ثمّ إذا لم نقل بوجوب الاحتياط، ففي كون أصل البراءة مرجّحاً لما يوافقه، أوكون الحكم الوقف، أو التساقط والرجوع إلىٰ الأصل، أو التخيير بين الخبرين في أوّل الأمر أو دائماً،

وجوهٌ، ليس هنا محلّ ذكرها، فإنّ المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط، واللّٰه العالم.

بقي هنا شيء، وهو أنّ الأُصوليّين عنونوا في باب التراجيح الخلاف في تقديم الخبر الموافق للأصل علىٰ المخالف، ونسب تقديم المخالف ـ وهو المسمّىٰ بالناقل ـ إلىٰ أكثر

وجوهٌ، ليس هنا محل ذكرها).

وحاصل كلام المصنّف‌ﷺ أنّه لو لم نقل بوجوب الاحتياط، لعدم الدليل عليه، تترتّب وجوه:

منها: أن يكون أصل البراءة مرجّحاً لِمَا يوافقه من الخبرين المتعارضين.

ومنها: أن يكون الحكم هو التوقّف، ثمّ الرجوع إلىٰ أصل البراءة.

ومنها: أن يكون الحكم هو التساقط ثم الرجوع إلىٰ أصل البراءة، والفرق بين التوقّف والتساقط أنّ التساقط عبارة عن فرض الخبرين المتعارضين كالعدم فيرجع إلىٰ أصل البراءة، سواء كان موافقاً لأحدهما أو مخالفاً لهما معاً، إذ التساقط يوجب نفي الحجيّة عنهما، بخلاف الوقف حيث لا يوجب نفي الحجيّة عنهما، فلا يجوز الرجوع إلىٰ أصل مخالف لهما.

ومنها: التخيير، وهو علىٰ قسمين:

أحدهما: هو الابتدائي، بأن يكون التخيير قبل الأخذ بأحدهما، وأمّا بعد الأخذ فيجب العمل علىٰ ما أخذ به فقط.

وثانيهما: هو الاستمراري، بأن يكون التخيير دائماً، فيجوز له أن يعمل بغير ما أخذه أولاً من باب التخيير.

ثم يقول المصنّف‌ﷺ: إنّ هذه الوجوه ليس المقام محل ذكرها، لأنّ المقصود في المقام هو نفي وجوب الاحتياط لا ذكر الوجوه والاحتمالات.

(بقي هنا شيء، وهو أنّ الأُصوليّين عنونوا في باب التراجيح الخلاف في تقديم الخبر الموافق للاصل علىٰ المخالف ... إلىٰ آخره).

والخبر الموافق للأصل يسمّىٰ بالمقرّر لكونه مقرّراً ومثبتاً لحكم العقل بالبراءة، والمخالف ناقلاً لنقله المكلّف من حكم العقل بالبراءة إلىٰ حكم الشرع بما يخالفه من الوجوب أو الحرمة.

الأُصوليّين، بل إلىٰ جمهورهم منهم العلّامة ﷺ، وعنونوا ـ أيضاً ـ مسألة تقديم الخبر الدال علىٰ الإباحة علىٰ الدالّ علىٰ الحظر والخلاف فيه، ونسب تقديم الحاظر علىٰ المبيح إلىٰ المشهور، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدمُ الخلاف في ذلك.

والخلاف في المسألة الأُولىٰ ينافي الوفاق في الثانية، كما أنّ قول الأكثر فيهما

ثمّ نسب تقديم المخالف في هذه المسألة إلىٰ أكثر الأُصوليّين، بل إلىٰ جمهورهم ومنهم العلّامة ﷺ.

(وعنونوا ـ أيضاً ـ مسألة تقديم الخبر الدال علىٰ الإباحة علىٰ الدال علىٰ الحظر والخلاف فيه، ونسب تقديم الحاظر على المبيح إلىٰ المشهور، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك ... إلىٰ آخره).

يظهر من الفاضل الجواد عدم الخلاف في تقديم الحاظر علىٰ المبيح، وقوله: عدم الخلاف، ظاهر في الاتّفاق.

والفرق بين المسألتين أنّ الأُولى خلافيّة، والثانية اتّفاقيّة علىٰ ما يظهر من البعض.

ولكن يَرِدُ علىٰ قول الأُصوليّين في هاتين المسألتين وجوه:

منها: ما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(والخلاف في المسألة الأُولىٰ ينافي الوفاق في الثانية).

وملخّص الإيراد: إنّ المسألة الثانية وهي تقديم الحاظر علىٰ المبيح، فرد من أفراد المسألة الأُولىٰ، لأنّ الناقل في المسألة الأُولىٰ ما يشمل الحاظر في الثانية، إذ الناقل أعمّ ممّا يدلّ علىٰ الحرمة، فيمكن أن يكون ممّا يدلّ علىٰ الوجوب، والحاظر مختصّ بالحرمة، وهكذا المبيح في المسألة الثانية من أفراد المقرّر في المسألة الأُولىٰ، إذ المبيح مادلّ علىٰ البراءة من الحرمة فقط، والمقرّر ما دلّ علىٰ البراءة من الحرمة والوجوب، فالمسألة الثانية داخلة في الأُولىٰ، وحينئذ يجب أن يكون حكمهما واحداً.

ولا معنىٰ لأن يكون تقديم الحاظر علىٰ المبيح وفاقيّاً، وتقديم الناقل على المقرّر خلافيّاً، بل كل من يقول بتقديم الحاظر علىٰ المبيح في المسألة الثانية يجب عليه أن يقول بتقديم الناقل علىٰ المقرّر في المسألة الأُولىٰ، وبالعكس.

ومنها: ما أشار إليه ﷺ بقوله:

مخالف لِمَا يشاهد من عمل علمائنا علىٰ عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير، أو الرجوع إلىٰ الأصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريّين والبراءة عند المجتهدين حتىٰ العلّامة، مضافاً إلىٰ ذهاب جماعة من أصحابنا في المسألتين إلىٰ التخيير.

ويمكن أن يقال: إنّ مرادهم من الأصل في الناقل والمقرّر أصالة البراءة من الوجوب لا أصالةُ الإباحة، فيفارق مسألةَ تعارض المبيح والحاظر، وأنّ حُكْمَ أصحابِنا بالتخيير أوالاحتياط لأجل الاخبار الواردة، لا لمقتضىٰ نفس مدلولي الخبرين من حيث هما فيفارق

(كما أنّ قول الأكثر فيهما مخالف لِمَا يشاهد من عمل علمائنا علىٰ عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير، أو الرجوع إلىٰ الاصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريّين والبراءة عند المجتهدين).

فيرجع الإيراد الثاني إلىٰ مخالفة قولهم لعملهم، والتنافي بين القول والعمل لا ينبغي من الجاهلين المؤدّبين فضلاً عن الفقهاء المجتهدين.

ومنها: ما أشار إليه بقوله:

(مضافاً إلىٰ ذهاب جماعة من أصحابنا في المسألتين إلىٰ التخيير).

وحاصل هذا الإيراد هو ردّ حصر قول الأصحاب في القولين المذكورين في كلتا المسألتين، لأنّ جماعة منهم لم يقولوا في المسألة الأُولىٰ بتقديم الناقل ولا في الثانية بتقديم الحاظر، وهكذا لم يقولوا في المسألة الأُولىٰ بتقديم المقرّر ولا في الثانية بتقديم المبيح، بل ذهبوا فيهما إلىٰ التخيير، فحصر قولهم في المسألتين في قولين ليس في محلّه.

(ويمكن أن يقال: إنّ مرادهم من الأصل في) مسألة (الناقل والمقرّر أصالة البراءة من الوجوب لا أصالة الإباحة ... إلىٰ آخره).

أي: ويمكن الجواب عن الإيراد الأوّل بالفرق بين المسألة الأُولىٰ والثانية، بأنّ الشبهة في المسألة الأُولىٰ وجوبيّة وفي المسألة الثانية تحريميّة.

فحينئذ لا يتنافىٰ الخلاف في الأُولىٰ مع الوفاق في الثانية علىٰ فرض الوفاق فيها، وعلىٰ تقدير عدم الاتّفاق في المسألة الثانية ـ كما هو كذلك ـ فلا إشكال في الأوّل.

والجواب عن الإيراد الثاني قد أشار إليه بقوله:

(وأنّ حُكمَ أصحابِنا بالتخيير أو الاحتياط لأجل الأخبار الواردة ... إلىٰ آخره).

المسألتين.

لكن هذا الوجه قد يأباه مقتضىٰ أدلّتهم، فلاحظ وتأمّل.

وحاصل هذا الجواب: إنّ مرادهم بتقديم الناقل على المقرّر قولاً إنّما هو بملاحظة رجحانه مع قطع النظر عن أخبار التخيير في باب التعارض، مثل ما يقال من: أنّ الأصل في الكلام هو التأسيس الذي يقتضي الأخذ بالناقل والحاظر، وأمّا عملهم في الفروع بالتخيير أو الاحتياط فلأجل الأخبار الواردة في هذا الباب، كمرفوعة زرارة مثلاً، فحينئذ لا تنافي بين القول والعمل.

ومنه يظهر الجواب *عن الإيراد الثالث* ـ أيضاً ـ بأن يقال: إنّ ذهاب جماعة إلىٰ التخيير كان بملاحظة الأخبار الواردة في باب التعارض، فيكون التخيير بالأصل الثانوي.

هذا ويمكن الجواب عن الجميع بعدم صحّة النسبة المذكورة أصلاً، وأنّ المجتهدين بين قائل بتقديم ما يكون موافقاً للأصل، وقائل بالتوقّف، أو التساقط والرجوع إلىٰ الأصل، أو التخيير بين الخبرين في أوّل الأمر، أو دائماً.

(لكن هذا الوجه قد يأباه مقتضىٰ أدلّتهم).

أي: ما ذكر من الجواب الأوّل والثاني يكون منافياً لمقتضىٰ أدلّتهم، فإنّهم استدلّوا في المسألة الأُولىٰ علىٰ ترجيح الناقل بأنّ الأصل في الكلام هو التأسيس، فلا يفرّق ـ حينئذ ـ بين كون الشبهة وجوبيّة أو تحريميّة، فلا وجه لما ذكر في الجواب الأوّل من تخصيص الناقل بالشبهة الوجوبيّة، والحاظر بالشبهة التحريميّة، وأيضاً استدلّوا علىٰ التخيير بأنّه مقتضىٰ حجيّة الخبرين المتعارضين، مع عدم إمكان العمل بهما معاً، فحينئذ يكون التخيير مقتضىٰ الأصل الأولي، ولم يستدلّوا علىٰ التخيير بالأخبار الواردة في باب التعارض ليكون بالأصل الثانوي الذي تقتضيه الأخبار، ثمّ الرجوع إلىٰ الاحتياط كان لأجل تساقط الخبرين لا لأجل الأخبار الواردة في هذا الباب، فتنبّه!!.

✿ ✿ ✿

المسألة الرابعة

الاشتباه في بعض الأمور الخارجية

دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب، مع كون الشكّ في الواقعة الجزئيّة لأجل الاشتباه في بعض الأُمور الخارجيّة.

كما إذا شكّ في حرمة شرب مائع أو إباحته، للتردّد في أنّه خلّ أو خمر، وفي حرمة لحم لتردّده بين كونه من الشاة أو من الأرنب.

والظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضىٰ الأصل فيه الإباحة، للأخبار الكثيرة في ذلك، مثل قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلالٌ حتى تعلمَ أنّه حرام)[1]، و(كلُّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)[2].

(المسألة الرابعة: دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب، مع كون الشكّ في الواقعة الجزئيّة لأجل الاشتباه في بعض الأُمور الخارجيّة).

يقع الكلام في الشبهة الموضوعيّة التي تسمّىٰ بالشبهة في طريق الحكم عند الأخباريّين، وذلك بأن يكون الحكم المتعلّق بالموضوع الكلّي مثل الخمر حرام، والخلّ حلال مثلاً معلوماً من دون قصور في بيان الشارع، وإنّما الشكّ ينشأ لأجل الاشتباه في بعض الأُمور الخارجيّة، كما إذا شك في حرمة شرب المائع لتردّده بين الخمر والخلّ، وفي حرمة أكل لحم لتردّده بين كونه من الشاة أو الأرنب، فالشكّ في المثالين في الواقعة الجزئيّة وهي المائع واللحم الخارجيّان.

(والظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضىٰ الأصل فيه الإباحة، للأخبار الكثيرة في ذلك، مثل قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال حتىٰ تعلم أنّه حرام)، و(كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)).

ومن الواضح أنّ الرواية الأُولىٰ وإنْ لم تكن مختصّة بالشبهة الموضوعيّة إلّا إنّها شاملة لها.

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

(٢) الفقيه ٣: ٢١٦/١٠٠٢. التهذيب ٩: ٧٩/٣٣٧. الوسائل ١٧: ٨٨، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ١.

واستدلّ العلّامة ﷺ في التذكرة علىٰ ذلك برواية مسعدة بن صدقة:

(كلُّ شيء لك حلالٌ حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثلُ الثوب يكونُ عليك ولعلّه سرقة، أو العبد يكون عندك لعلّه حر قد باع نفسه، أو قُهِرَ فبيع، أو خُدِعَ فبيع، أو امرأة تحتك وهي اُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها علىٰ هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة)[1].

وتبعه عليه جماعة من المتأخّرين، ولا إشكال في ظهور صدرها في المدّعىٰ إلّا إنَّ الأمثلة المذكورة فيها ليس الحِلُّ فيها مستنداً إلىٰ أصالة الحلّيّة، فإنّ الثوب والعبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحِلِّ التصرف فيهما لأجل اليد، وإنْ لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرف، لأصالة بقاء الثوب علىٰ ملك الغير وأصالة الحريّة في الإنسان المشكوك في رقيّته، وكذا الزوجة إنْ لوحظ فيها أصل عدم تحقّق النَسَب

وأما الرواية الثانية فهي مختصّة بالشبهة الموضوعيّة، بقرينة ظهورها في التقسيم الفعلي الخارجي، كما تقدّم ذلك في أدلّة القائلين بالبراءة، حيث قال المصنّف ﷺ هناك: فالرواية مختصّة بالشبهة في الموضوع، وهذا واضح، وإنّما الكلام في رواية مسعدة بن صدقة حيث استدل العلّامة ﷺ بها علىٰ البراءة، وهي قول أبي عبد الله ﷺ:

(كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سرقة، أو العبد يكون عندك لعلّه حر قد باع نفسه، أو قُهِرَ فبيع، أو خُدِعَ فبيع، أو امرأة تحتك وهي اُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها علىٰ هذا حتى يستبين لك غير هذا، أوتقوم به البيّنة)... إلىٰ آخره).

ثمّ إن هذه الرواية، وإنْ كانت مختصّة بالشبهة الموضوعيّة ـ لأنّ الأمثلة المذكورة فيها كلّها من قبيل الشبهة الموضوعيّة، بالإضافة إلىٰ أن قوله ﷺ: (أو تقوم به البيّنة) قرينة علىٰ إرادة خصوص الشبهة الموضوعيّة، بناءً علىٰ أن يكون المراد منها هو البيّنة المصطلحة، لاختصاصها بالموضوعات ـ إلّا إنَّ الحلّيّة فيها ليست مستندة إلىٰ أصالة البراءة، بل إنّها في مثال الثوب والعبد مستندة إلىٰ اليد، وهي من الأمارات، وفي مثال

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠، الوسائل ١٧: ٨٩ أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

أو الرضاع، فالحلّيّة مستندة إليه، وإن قُطِعَ النظرُ عن هذا الأصلِ فالأصلُ عدمُ تأثير العقد فيها فيحرم وطؤها.

وبالجملة، فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأولي محكومة بالحرمة، والحكم بحلّيّتها إنّما هو من حيث الأصل الموضوعي الثانوي، فالحِلُّ غير مستند إلىٰ أصالة الإباحة في شيء منها.

هذا، ولكن في باقي الأخبار المتقدّمة، بل جميع الأدلّة المتقدّمة من الكتاب والعقل كفاية، مع أنّ صدرها وذيلها ظاهران في المدّعىٰ.

المرأة مستندة إلىٰ أصل عدم تحقّق المانع أي: النَّسَب، أو الرضاع.

ولو أغمضنا النظر عن هذا الأصل بالنسبة إلىٰ مثال المرأة، وعن قاعدة اليد في المثالين الأوّلين، لكان مقتضىٰ الأصل الأوّلي في الجميع هو الحرمة من جهة أصالة تملّك البائع وأصالة الحريّة في الإنسان المشكوك في رقّيّته، هذا مضافاً إلىٰ أصالة الفساد في المعاملات في الجميع من جهة أصالة عدم تأثير العقد، ولهذا قال المصنّف ﷺ:

(والحكم بحلّيّتها إنّما هو من حيث الأصل الموضوعي الثانوي).

وفي إطلاق كلامه ﷺ نظر.

وذلك لأنّ الحكم بالحليّة من جهة الأصل الموضوعي الثانوي مختصّ بمثال المرأة، كما تقدّم، وأمّا الحكم بالحلّيّة في مثال الثوب والعبد فهو لأجل قاعدة اليد، وهي من الأمارات، إلّا أن يقال: إنّ اليد تكون من الأصول تعبّداً.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الحليّة في هذه الرواية لم تكن من جهة أصالة البراءة، فلا يصحّ الاستدلال بها علىٰ أصالة البراءة في الشبهة الموضوعيّة إلّا أن يقال: إنّ ذكر الأمور المذكورة ليس من باب المثال، بل إنّما من باب التنظير والتشبيه، وبذلك تدلّ علىٰ الحليّة من جهة أصالة الحليّة والبراءة فيما إذا لم تكن مستندة إلىٰ أصل آخر، كما لا يخفى.

(ولكن في باقي الأخبار المتقدّمة، بل) في (جميع الأدلّة المتقدّمة من الكتاب والعقل كفاية).

أي: لو لم يكن في المقام دليل علىٰ البراءة غير الأخبار المتقدّمة في أدلّة القائلين بالبراءة الشاملة للشبهات الحكميّة والموضوعيّة، لكان في هذه الأخبار مع الكتاب والعقل

وتوهّم: «عدم جريان قبح التكليف من غير بيان هنا، نظراً إلىٰ أنّ الشارع بَيّن حكم الخمر مثلاً، فيجب ـ حينئذ ـ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدّمة العلميّة. فالعقل لايقبّح العقاب خصوصاً علىٰ تقدير مصادفة الحرام» مدفوعٌ بأنّ النهي عن الخمر

كفاية في إثبات أصالة الحلّيّة في الشبهات الموضوعيّة.

مع أنّ صدرها وهو: (كلّ شيء لك حلال) وذيلها وهو: (والأشياء كلّها علىٰ هذا) أي: الإباحة، حتى تظهر لك حرمتها بالبيّنة ظاهران في المدّعىٰ.

(وتوهّم: «عدم جريان قبح التكليف من غير بيان هنا، نظراً إلىٰ أنّ الشارع بيّن حكم الخمر مثلاً، فيجب ـ حينئذ ـ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدّمة العلميّة ... إلىٰ آخره).

وتقرير هذا التوهّم يحتاج إلىٰ مقدمة وهي:

إنّ التكاليف الشرعيّة قد تعلّقت بالموضوعات الواقعيّة بما هي هي، من دون تقييدها بالعلم أو الجهل، كما أنّ الألفاظ ـ أيضاً ـ وضعت للمعاني الواقعيّة كذلك.

فحينئذ يكون مفاد قول الشارع: اجتنب عن الخمر، هو وجوب الاجتناب عن الخمر الواقعي، سواء علم المكلّف به تفصيلاً أو إجمالاً أو لم يعلم به أصلاً، فيكون المحرّم هو الخمر الواقعي.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ الواجب ـ حينئذ ـ هو الاجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدّمة العلميّة حتى يحصل العلم بالاجتناب عن الخمر الواقعي، فلا يجري هنا حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لفرض وجود بيان الشارع في الشبهات الموضوعيّة، كما أشار إليه بقوله ﷺ:

(فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً علىٰ تقدير مصادفة الحرام).

أي: إنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب علىٰ ارتكاب محتمل الخمريّة خصوصاً علىٰ تقدير كونه حراماً في الواقع؛ وذلك لأنّ العقاب علىٰ ارتكاب الحرام الواقعي لم يكن قبيحاً عقلاً.

نعم، إذا لم يصادف الواقع، كما لو لم يكن خمراً، يمكن القول بعدم العقاب لكونه تجرّياً، والعقاب عليه محلّ خلاف، كما مرّ تفصيله في مسألة التجرّي.

يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً والمعلومة إجمالاً بين محصورين. والأوّل لايحتاج إلىٰ مقدّمة علميّة، والثاني يتوقّف علىٰ الاجتناب من أطراف الشبهة لاغير.

وأمّا ما احتمل كونه خمراً من دون علم إجمالي، فلم يعلم من النهي تحريمُه، وليس مقدّمةً

(مدفوعٌ) خبر لقوله: وتوهّم ... إلىٰ آخره.

ودفع التوهّم المزبور يتّضح بعد بيان مقدمة وهي:

إنّ الأحكام الشرعيّة وإنْ كانت متعلّقة بالموضوعات من دون تقييدها بالعلم أو الجهل، والألفاظ وإنْ كانت موضوعة للمعاني كذلك، إلّا إنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لم يكن مطلقاً، بل يتوقّف علىٰ عدم البيان الواصل إلىٰ المكلّف الذي يوجب تنجّز التكليف، فإذا انتفىٰ هذا القسم من البيان يحكم العقل بقبح العقاب، سواء لم يبيّنه الشارع أصلاً، أو بيّنه ولم يصل إلىٰ المكلّف، أو وصل ولم يعلم بتوجّهه إليه من جهة عدم العلم بوجود موضوعه لا تفصيلاً ولا إجمالاً، كما في المقام.

فالعقل هنا يحكم بقبح تنجّز التكليف الواقعي من دون بيان، ثمّ إنّ التكليف لايتنجّز إلّا بالعلم بنفس الحكم وهو أكبر والعلم بموضوعه وهو أصغر، لأنّ شرط تنجّز التكليف هو العلم بالموضوع والمحمول معاً، ولا يكفي فيه العلم بالمحمول أي: الحكم، كما هو المفروض في المقام حيث يعلم المكلّف حرمة الخمر، ولكنّه لايعلم الموضوع أي: الخمر، بل يحتمل كون المائع المعيّن خمراً، فالعقل لا يحكم بقبح التكليف الواقعي بلا بيان واقعي حتى يقال بعدم جريانه في المقام لوجود البيان في الشبهة الموضوعيّة، بل وجود البيان مختصّ بمورد العلم بالموضوع، أو الحكم تفصيلاً أو إجمالاً فيما إذا كانت أطرافه محصورة، إذ يجب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي بالحرمة أو الخمريّة من باب المقدّمة العلميّة، فلا يجري فيه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لوجود البيان وتنجّز التكليف به وهو العلم مطلقاً.

فظهر من هذا البيان أنّه لا يجب الاجتناب عمّا يحتمل كونه خمراً من باب المقدّمة العلميّة؛ لأنّ وجوب المقدّمة فرع لوجوب ذيها، ووجوبه لم يكن ثابتاً في المقام، وذلك لعدم العلم بالموضوع؛ لأنّ تنجّز التكليف يتوقّف علىٰ إحراز الصغرىٰ، وهي في المقام ليست محرزة، لعدم كون المائع الموجود خمراً، والكبرىٰ وهي كون الخمر حراماً شرعاً

للعلم باجتناب فرد محرّم يحسن العقاب عليه، فلا فرق ـ بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا بتحريم خمر يتوقّف العلم باجتنابه علىٰ اجتنابه ـ بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلّي المشتبه حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليه.

وما ذكر من التوهّم جارٍ فيه أيضاً، لأنّ العمومات الدالّة علىٰ حرمة الخبائث والفواحش ﴿ومانَهاكم عَنْه فانتهُوا﴾[1] تدلّ علىٰ حرمة أُمور واقعيّة يحتمل كون شرب التتن منها.

ومنشأ التوهّم المذكور ملاحظةُ تعلّق الحكم بكلّي مردّد بين مقدار معلوم وبين أكثر منه، فيتخيّل أن الترديد في المكلّف به، فمع العلم بالتكليف يجب الاحتياط.

وإنْ كانت ثابتة إلّا إنّ ثبوتها وحدها لا يكفي في تنجّز التكليف، وبعد عدم تنجّز التكليف في جانب ذي المقدّمة لا منشأ لحكم العقل بوجوب المقدّمة العلميّة، فيكون حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ثابتاً في المقام، فلا فرق في حكم العقل بلا بيان بين المقام حيث تكون الشبهة فيه

موضوعيّة، وبين الموضوع الكلّي المشتبه حكمه، كشرب التتن حيث تكون الشبهة فيه حكميّة، كما أشار إليه بقوله ﷺ:

(فلا فرق ـ بعد فرض عدم العلم بحرمته ... إلىٰ آخره).

وبالجملة، كما يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في الشبهة الحكميّة، كذلك يحكم بالقبح في الشبهة الموضوعيّة، هذا مع أنّ التوهّم المذكور في الشبهة الموضوعيّة جارٍ في الشبهة الحكميّة أيضاً، بتقريب عدم جريان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فيها، لوجود البيان بالعمومات القرآنيّة الدالّة علىٰ حرمة الخبائث والفواحش ﴿وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ حيث تدلّ تلك العمومات علىٰ حرمة هذه الأُمور في الواقع، ويحتمل أن يكون شرب التتن منها، فيجب الاجتناب عنه من باب المقدّمة العلميّة.

(ومنشأ التوهّم المذكور) في الشبهة الحكميّة هو تعلّق الحكم بوجوب الاجتناب بمفهوم كلّي مردّد بين مقدار معلوم وهو الدم والميتة والخمر وغيرها وبين الأكثر منه، بأن يشكّ في كون التتن منها أوْ لا، فيرجع الشكّ إلىٰ الشكّ في المكلّف به حيث يكون مردّداً

(١) الحشر: ٧.

ونظيرُ هذا التوهّم قد وقع في الشبهة الوجوبيّة حيث تخيّل بعضٌ أن دوران ما فات من الصلاة بين الأقل والأكثر موجبٌ للاحتياط من باب وجوب المقدّمة العلميّة، وقد عرفت وسيأتي اندفاعه.

فإنْ قُلتَ: الضررُ محتملٌ في هذا الفرد المشتبه، لاحتمال كونه محرّماً فيجب دفعه.

بين الأقل والأكثر، وهو مجرىٰ الاحتياط، كما هو واضح.

وقد تقدّم الجواب عن ذلك بما ملخّصه: هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لأنّ البيان يحصل بالعلم تفصيلاً أو إجمالاً، وفي المقام ليس الموضوع معلوماً، لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فيقع مجرىٰ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وذلك لانتفاء البيان.

(ونظير هذا التوهّم قد وقع في الشبهة الوجوبيّة حيث تخيّل بعضٌ أنّ دوران ما فات من الصلاة بين الأقل والأكثر موجب للاحتياط).

فيجب الإتيان بكلّ ما يحتمل فواته من الصلوات من باب المقدّمة العلميّة، ولا يجوز التمسّك بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لوجود بيان وجوب قضاء ما فات بقول الشارع: (واقض ما فات كما فات)[1]، وقد ظهر الجواب عنه ممّا تقدّم من أنّ الواجب ما علم فوته فقط، وأمّا المشكوك، فلا يجب قضاؤه، لأدلّة البراءة الشرعيّة والعقليّة، هذا مع أنّ عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة اتّفاقي.

(فإنْ قُلتَ:) إن (الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه، لاحتمال كونه محرّماً فيجب دفعه).

وملخّص الإشكال يتّضح بعد مقدّمة:

وهي أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما لا تجري فيما إذا كان هناك بيان شرعاً، كذلك لا تجري فيما إذا كان هناك بيان عقلاً، فبناءً علىٰ هذا يتّضح لك عدم جريان هذه القاعدة في المقام؛ وذلك لأنّ البيان الشرعي وإنْ كان منفيّاً إلّا إنّ البيان العقلي يكون موجوداً، لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، ومن المعلوم أنّ احتمال الضرر موجود في كلّ محتمل الحرمة، فيكون الضرر محتملاً في الفرد المشتبه لاحتمال كونه محرّماً، فيجب دفعه بقاعدة وجوب دفع الضرر الواردة علىٰ قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما تقدّم تفصيل

---

(١) انظر الوسائل ٤: ٢٧٦، أبواب المواقيت، ب ٥٧، ح ٦.

قُلتُ: إن أُريد بالضرر العقابُ وما يجري مجراه من الأُمور الأُخرويّة فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان. وإن أُريد ما لا يدفع العقل ترتّبه من غير بيان، كما في المضار الدنيويّة، فوجوبُ دفعِه عقلاً لو سُلّم ـ كما تقدّم من الشيخ وجماعة ـ لم يُسَلّم وجوبُه شرعاً، لأنّ الشارع صرّح بحليّة ما لم يعلم حرمته، فلا عقاب عليه، كيف وقد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلّق بأمر المعاد، كما هو المفروض في الضرر المحتمل في المقام؟!

ذلك في البراءة العقليّة.

(قُلتُ: إن أُريد بالضرر العقابُ وما يجري مجراه من الأُمور الأُخرويّة فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان ... إلىٰ آخره).

أي: لو كان المراد بالضرر هو الضرر الأُخروي الذي هو عبارة عن العقاب، أو انحطاط الدرجة، لكان منتفياً بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ هذه القاعدة تنفي احتمال العقاب، فتكون واردة علىٰ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، كما مرّ في البراءة العقليّة.

(وإنْ أُريد ما لا يدفع العقل ترتّبه من غير بيان كما في المضار الدنيويّة).

أي: ولو كان المراد بالضرر المحتمل هو الضرر الدنيوي، فلا يحكم العقل بوجوب دفعه.

ولو سلّمنا بوجوب دفعه، لم نسلّم وجوبه شرعاً؛ لأنّ الشارع صرّح بحليّة كلّ ما لم يعلم حرمته، فينتفي حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، بعد إذْنِ الشارع بارتكابه؛ لأنّ العقل لا يحكم بوجوب دفع مطلق الضرر، وإنّما يحكم بوجوب دفع الضرر غير المتدارك، ومع حكم الشرع بالحليّة وجواز الارتكاب يتدارك الضرر، فلا يحكم العقل بوجوب دفعه، كما لا يحكم الشرع بالاجتناب عنه، إذ لا تفكيك ـ حينئذ ـ بين حكم الشرع والعقل، فلا يَرِدُ ما قيل من: لزوم التفكيك بين حكم العقل والشرع، حيث يحكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي والشرع بعدمه، مع أنّ المعروف هو الملازمة بين حكم العقل والشرع؛ لأنّ العقل إنّما يحكم بالوجوب في خصوص ما لم يحكم الشرع بجواز ارتكابه، وقد حكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر المقطوع إذا لم يكن أُخروياً فضلاً عن المحتمل، كما لم يحكم العقل بالوجوب، وبذلك لا يلزم التفكيك بين العقل والشرع.

فإنْ قِيلَ: نختار أوّلاً: احتمالَ الضرر المتعلّق بأُمور الآخرة، والعقل لا يدفع ترتّبه من دون بيان، لاحتمال المصلحة في عدم البيان، ووكول الأمر إلىٰ ما يقتضيه العقل، كما صرّح في العدّة في جواب ما ذكره القائلون بأصالة الإباحة، من أنّه لو كان هناك في الفعل مضرّة آجلة لبيّنها.

وثانياً: المضرّة الدنيويّة، وتحريمه ثابت شرعاً، لقوله تعالىٰ: ﴿ولا تُلقوا بأيديكُم إلىٰ التَّهلُكة﴾[1]، كما استدلّ به الشيخ ـ أيضاً ـ في العدّة على دفع أصالة الإباحة. وهذا الدليل ومثله رافع للحليّة الثابتة بقولهم عليهم السلام: (كُلُّ شيء لك حلالٌ حتىٰ تعرِفَ أنّه حرامٌ)[2].

(فإنْ قِيلَ: نختار أولاً: احتمال الضرر المتعلّق بأُمور الآخرة، والعقل لا يدفع ترتّبه من دون بيان، لاحتمال المصلحة في عدم البيان، ووكول الأمر إلىٰ ما يقتضيه العقل).

وحاصل الكلام في هذا المقام هو أنّ المراد بالضرر هو العقاب إلّا إنّ العقل لا يحكم بقبح ترتّبه من دون بيان، وذلك لاحتمال المصلحة في ترك البيان من الشارع ووكول الأمر إلىٰ حكم العقل قبل الشرع لأنْ يحكم بالاحتياط دفعاً للعقاب المحتمل، فالنتيجة تكون جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل دون قاعدة قبح العقاب من دون بيان.

(وثانياً:) نختار (المضرّة الدنيوية، وتحريمه ثابت شرعاً، لقوله تعالى: ﴿ولا تُلقوا بأيديكُم إلىٰ التَّهلُكَة﴾ ... إلىٰ آخره).

وملخص الكلام إنّا نختار الضرر الدنيوي، فنقول: إنّ المراد من الضرر هو الضرر الدنيوي، إلّا إنّ ما ذكر من جواز ارتكابه غير صحيح لثبوت تحريمه بقوله تعالىٰ: ﴿ولا تُلقوا بأيديكُم إلىٰ التَّهلُكَة﴾ فتكون الآية الشريفة وأمثالها من الأدلّة الرافعة (للحليّة الثابتة بقولهم عليهم السلام: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام)) لأنّ حكم الشرع بالحليّة في روايات الحِلّ مُغيّىً بمعرفة الحرام والعلم به، ومع حكم الشرع بحرمة ارتكاب الضرر الدنيوي ولو كان محتملاً تُعلَم الحرمة ولو في مرحلة الظاهر، فيكون ما دلّ علىٰ حرمة ارتكاب الضرر الدنيوي من الآية المذكورة وغيرها حاكماً علىٰ روايات الحِلّ إنْ لم يكن وارداً عليها، فتأمّل جيداً.

---

(١) البقرة: ١٩٥.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

قُلتُ: لو سلّمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأُخروي، إلّا إنّ قولهمﷺ: (كلُّ شيء لك حلال) بيان لعدم الضرر الأُخروي،وأمّا الضرر الغير الأُخروي فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع، وآية التهلكة مختصّة بمظنّة الهلاك، وقد صرّح الفقهاء في باب المسافر بأنّ سلوك الطريق الذي يظنّ معه العطب معصية، دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك، وكذا في باب التيمّم والإفطار لم يرخّصوا إلّا مع ظنّ الضرر المُوجِب لحرمة العبادة دون الشكّ.

نعم، ذكر قليل من متأخّري المتأخّرين انسحاب حكم الإفطار والتيمّم مع الشكّ أيضاً، لكن لا مِنْ جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر، بل لدعوىٰ تعلّق الحكم في الأدلّة

(**قُلتُ: لو سلمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأُخروي ... إلىٰ آخره**).

وحاصل الجواب عن الشقّ الأوّل هو أنا لا نسلّم احتمال وجود المصلحة في عدم بيان الضرر الأُخروي أوّلاً.

وثانياً: إنّ هذا الاحتمال خارج عن المقام، وذلك لعدم تعلّقه بالشبهة الموضوعيّة، واختصاصه بالشبهة الحكميّة الناشئة من عدم بيان الشارع لمصلحة في عدم البيان، ومن المعلوم أنّ الشبهة الناشئة من عدم البيان تكون حكميّة.

وثالثاً: إنّ قولهمﷺ: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام) بيان لعدم الضرر الأُخروي، ولذلك يطمئن العقل بعدم العقاب.

وأما الجواب عن الشقّ الثاني، فقد أشار إليه المصنّفﷺ بقوله: (**وأمـا الضرر الغير الأُخروي فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع**).

إذ تقدّم عدم وجوب دفع المقطوع منه فضلاً عن المشكوك منه، وأمّا الآية فمختصّة في دفع الضرر المقطوع والمظنون دون المحتمل، كما يظهر من فتاوىٰ الفقهاء في باب المسافر حيث قالوا: بأنّ سلوك الطريق الذي يظنّ معه الضرر معصية. وهكذا في باب التيمّم والإفطار لم يرخصوا التيمّم مع وجود الماء، والإفطار في شهر رمضان المبارك، إلّا مع الظنّ بالضرر الموجب لحرمة العبادة.

(**نعم، ذكر قليل من متأخّري المتأخّرين إنسحاب حكم الإفطار والتيمّم مع الشك أيضاً**).

إلّا إنّ هذا الحكم منهم لم يكن مبنيّاً علىٰ حرمة ارتكاب مشكوك الضرر ووجوب دفع الضرر المحتمل، وإنّما مبنيٌّ علىٰ خوف الضرر الصادق مع العلم والظنّ والشكّ والوهم

بخوف الضرر الصادق مع الشكّ، بل مع بعض أفراد الوهم أيضاً.

لكن الانصاف إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه، كالحكم بدفع الضرر المتيقّن كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمّيّة إذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه، لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقّن إنّما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوي من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الأُخروي كذلك، إلّا إنّه قد يتّحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتّب عليه نفع أُخروي، فلا يستقل العقل بوجوب دفعه، ولذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص وتعريضها له في الجهاد والإكراه علىٰ القتل أو علىٰ الارتداد.

وحينئذ فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحة، فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص علىٰ العباد أو لغيرها من المصالح أوْلىٰ بالجواز.

القريب للاحتمال، كما أشار إليه بقوله: (بل مع بعض أفراد الوهم أيضاً).

(لكن الانصاف إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه، كالحكم بدفع الضرر المتيقّن ... إلىٰ آخره).

أي: إنّ العقل لا يفرّق في حكمه بوجوب دفع الضرر الدنيوي، كالضرر الأُخروي بين كونه مقطوعاً، أو مظنوناً، أو مشكوكاً، فيما إذا كان الضرر الدنيوي ممّا يُعتنىٰ به عند العقلاء، كما أشار إليه بقوله: (محتمل السمّيّة).

فما تقدّم من اختصاص حكم العقل بوجوب دفع الضرر المقطوع، أو المظنون محلّ تأمل، وحكمه بوجوب دفع الضرر الدنيوي المقطوع يكون بلحاظ ذات الضرر مع قطع النظر عن ترتّب نفع أُخروي عليه.

وأمّا لو كان الضرر الدنيوي ممّا يترتّب عليه نفع أُخروي، كتحمّل الضرر في باب الجهاد وباب الإكراه علىٰ قتل الغير أو الارتداد، وتسليم النفس لإجراء الحدّ والقصاص، فلا يحكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي في هذه الموارد، مع كونه مقطوعاً، وذلك لتجويز الشارع ارتكابه في هذه الموارد، فيكون تجويزه لارتكاب الضرر المشكوك لمصلحة التسهيل علىٰ العباد أو لغيرها أوْلىٰ بالجواز.

وبالجملة، أنّ العقل يحكم بوجوب دفع الضرر غير المتدارك فقط، ولا يحكم بوجوب

فإنْ قُلتَ: إذا فرضنا قيام أمارة غير معتبرة علىٰ الحرمة فيُظَنّ الضررُ، فيجب دفعه معَ انعقاد الإجماع علىٰ عدم الفرق بين الشكّ والظنّ الغير المعتبر.

قُلنا: الظنّ بالحرمة لا يستلزم الظنّ بالضرر، أمّا الاُخروي فلأنّ المفروض عدم البيان فيقبح، وأمّا الدنيوي فلأنّ الحرمة لا تلازم الضرر الدنيوي، بل القطع بها أيضاً لا يلازمه.

دفعه فيما إذا كان متداركاً كما لو كان يترتّب عليه نفع اُخروي.

(فإنْ قُلتَ: إذا فرضنا قيام أمارة غير معتبرة علىٰ الحرمة فيُظَنّ الضررُ، فيجب دفعه مع انعقاد الإجماع علىٰ عدم الفرق بين الشكّ والظنّ الغير المعتبر).

هذا الإشكال راجع إلىٰ ما اعترف به المصنّف‌ قبل قوله: لكن الانصاف ... إلىٰ آخره، من وجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون، حيث قال: إنّ آية التهلكة تدلّ على حرمة ارتكاب ما هو مظنون الضرر، فلا تشمل الضرر المشكوك، فأورد عليه بقوله: إنْ قلتَ.

وحاصل الإيراد هو أنّ الدليل وإنْ كان لا يشمل الضرر المشكوك، إلّا إنّ حرمته ثابتة بالإجماع علىٰ عدم الفرق بين الضرر المشكوك والمظنون بالظنّ غير المعتبر، وذلك لأنّا إذا فرضنا قيام أمارة غير معتبرة علىٰ الحرمة يُظَنّ معها الضررُ وذلك للملازمة بين الظنّ بالحرمة وبين الظنّ بالضرر؛ لأنّ الأوّل علّة للثاني، والملازمة بين العلّة والمعلول ثابتة بالضرورة، وقد تقدّم وجوب دفع الضرر المظنون، فيجب دفع الضرر المشكوك بعدم القول بالفصل بين الضرر المظنون بالظنّ غير المعتبر وبين الضرر المشكوك، وحينئذ يتمّ المطلوب، وهو وجوب دفع الضرر المشكوك.

(قُلنا: الظنّ بالحرمة لا يستلزم الظنّ بالضرر ... إلىٰ آخره).

وحاصل الجواب هو منع الملازمة بين الظنّ بالحرمة والظنّ بالضرر؛ لأنّ الملازمة المذكورة مبنيّة علىٰ أن يكون كل حرام مشتملاً علىٰ الضرر، إلّا إنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ الحرمة لا تلازم الضرر، لا الضرر الاُخروي ولا الدنيوي أمّا الأوّل فلأجل أنّ المفروض هو عدم البيان لعدم اعتبار الظنّ بالحرمة، فينتفي الضرر الاُخروي بقبح العقاب من دون بيان، وأمّا الثاني فلأجل أنّ الحرمة لا تلازم الضرر الدنيوي، كالبيع الربوي حيث يكون محرّماً شرعاً، وليس فيه الضرر الدنيوي بل فيه نفع، فالقطع بالحرمة لا يلازم الضرر فضلاً عن

لاحتمال انحصار المفسدة فيما يتعلّق بالأُمور الأُخرويّة، ولو فرض حصول الظنّ بالضرر الدنيوي فلا محيص عن التزام حرمته، كسائر ما ظُنّ فيه الضررُ الدنيوي من الحركات والسكنات.

الظنّ به، حتى يجب دفعه بالدليل المتقدّم، ثمّ دفع الضرر المشكوك بعدم القول بالفصل.

نعم، (لو فرض حصول الظنّ بالضرر الدنيوي) من الظنّ بالحرمة، نلتزم بحرمة ارتكاب هذا الضرر.



فهرس

